



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Escuela Profesional de Filosofía

Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar

Bondy

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Joel Williams ROJAS HUAYNATES

ASESOR

Richard Antonio OROZCO CONTRERAS

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Rojas, J. (2019). *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy*. Tesis para optar el título de Licenciado. Escuela Profesional de Filosofía, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

CODIGO ORCID DEL AUTOR: 0000-0003-2513-8287

CODIGO ORCID DEL ASESOR: 0000-0001-9655-1322

DNI DEL AUTOR: 42154373

GRUPO DE INVESTIGACION:

INSTITUCION QUE FINANCIA PARCIAL O TALMENTE LA INVESTIGACION:
Vicerrectorado de Investigación y Posgrado de la Universidad Nacional Mayor
de San Marcos

UBICACIÓN GEOGRAFICA DONDE SE DESARROLLO LA INVESTIGACION.
DEBE INCLUIR LOCALIDADES Y COORDENADAS GEOGRAFICAS:

Lima

AÑO O RANGO DE AÑOS QUE LA INVESTIGACION ABARCO:

2016-2019

ESCUELA PROFESIONAL DE FILOSOFÍA

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

Lima, 12 de abril de 2019

En la Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, a los doce días del mes de abril de 2019, a las 9:00 horas, se reunió el Jurado integrado por los siguientes profesores:

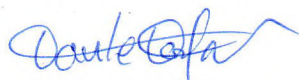
Mg. Dante Dávila Morey	Presidente
Dr. Richard Orozco Contreras	Asesor
Dr. Raimundo Prado Redondez	Informante
Mg. Rubén Quiroz Ávila	Informante

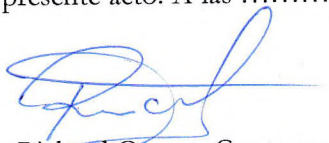
a fin de evaluar y calificar la sustentación de la tesis: "Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy", presentada por el bachiller Joel Williams Rojas Huaynates, para obtener el título profesional de Licenciado en Filosofía.


Concluida la sustentación, el jurado procedió a la calificación con el siguiente resultado.

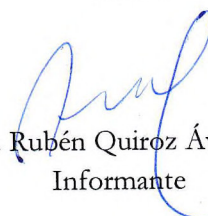
Mención: Aprobado con.....Números: 20 Letras: VEINTE
máximos honores

Después del proceso de sustentación y calificación, se procedió a comunicar al bachiller la calificación obtenida, dando por terminado el presente acto. A las 10:40 h., se procedió a firmar la presente acta.


Mg. Dante Dávila Morey
Presidente


Dr. Richard Orozco Contreras
Asesor


Dr. Raimundo Prado Redondez
Informante


Mg. Rubén Quiroz Ávila
Informante

/clng

Para Alicia,
en tanto instancia trascendental
de mi cotidianidad

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I: LA PROBLEMÁTICA ANTROPOLÓGICA	16
CAPÍTULO II: LA HISTÓRICA	25
1. El ser emergente del hombre: historia, cuerpo y trabajo	25
2. La ampliación metodológica de la historia de las ideas	30
3. La paradoja de la inautenticidad en la historia de las ideas	38
4. ¿La guarida de Hegel o un filosofar del alba?	52
5. Conclusión	57
CAPÍTULO III: LA PEDAGÓGICA	59
1. El itinerario como pedagogo	59
2. La educación de la crisis: una postura inicial	65
3. La educación del hombre nuevo	72
3.1. Educación y revolución: una falsa oposición	74
3.2. La concientización en diálogo con Paulo Freire	79
3.3. La desescolarización en diálogo con Iván Illich	85
3.4. Críticas y polémicas	93
4. Conclusión	99

CAPÍTULO IV: LA AXIOLÓGICA 104

1. La fenomenología y la problemática axiológica 106
2. La inflexión axiológica hacia las tendencias filosóficas de la moral
británica 112
3. El recurso de Wittgenstein: la instancia trascendental 118
4. La problemática de la fundamentación axiológica 130
5. Conclusión 135

**CAPÍTULO V: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE AUGUSTO SALAZAR
BONDY 137**

1. La imbricación de los tópicos *la histórica, la pedagógica y la axiológica* ... 137

CONCLUSIONES FINALES 143

BIBLIOGRAFÍA 144

INTRODUCCIÓN

Mi interés en el pensamiento peruano surge desde mi temprana etapa escolar. En la pequeña biblioteca familiar tuvimos la colección popular «Biblioteca Peruana», un centenar de libros publicados por el Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado (1968-1974). Esta colección reunió las obras de autores como Ciro Alegría, César Vallejo, José Carlos Mariátegui, Manuel González Prada, Sebastián y Augusto Salazar Bondy, entre otros. Así surgió mi relación y diálogo con la tradición nacional, como la denominó el filósofo David Sobrevilla, y que más tarde comprendí con profundidad.

Antes de ingresar a estudiar filosofía asistí al I Congreso Internacional «Filosofías desde el Sur» organizado por *Solar*, revista de filosofía iberoamericana. Me interesó escuchar la disertación sobre Augusto Salazar Bondy realizada por la filósofa Adriana Arpini. De ese modo tuve conocimiento que la obra salazariana era discutida en Mendoza (Argentina), uno de los focos centrales de la filosofía latinoamericana. Posteriormente, con Adriana entablamos una amistad basada en buena parte en nuestro mutuo interés sobre Salazar Bondy.

Al iniciar mis estudios en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos consulté si las líneas de investigación abiertas por Augusto Salazar Bondy se mantenían incólumes, y encontré que había poca apertura sobre la obra de este filósofo sanmarquino. Paralelamente, la universidad pasaba por un proceso de reconstitución de los gremios y grupos estudiantiles y había una importante

participación estudiantil. Recién, en el curso de «Historia de la filosofía latinoamericana» conocí al profesor Rubén Quiroz Ávila, quien para mi sorpresa era Director de la revista *Solar* y ya tenía una trayectoria ganada en los estudios sobre la filosofía peruana. Este curso sirvió como plataforma para la gestación del Grupo Estudiantil «Pedro S. Zulen» que se enfocaría en la investigación sobre filosofía peruana y latinoamericana. Así, con este grupo estudiantil y con la asesoría del profesor Quiroz, organizamos, a partir del 2011, congresos, coloquios, conversatorios y talleres. Por si fuera poco, nos involucramos en la edición y publicación de libros sobre Pedro S. Zulen y Augusto Salazar Bondy.

Por tal motivo, esta tesis, aparte del análisis y el planteamiento teórico, representa el itinerario de mi quehacer en la investigación universitaria, que se entrecruzaba con un cierto activismo sobre el estatus de la filosofía peruana y latinoamericana en la Facultad de Letras de San Marcos. Muchos desconocían o ninguneaban esta tradición filosófica a la que pertenecía Salazar Bondy dentro del debate latinoamericano, incluso algunos tenían prejuicios eurocéntricos: «solo hay una filosofía: la que se hace en Europa». Frente a esta situación, nuestro grupo estudiantil de investigación se trazó el objetivo de retomar una agenda iniciada por Augusto Salazar Bondy, ya que las últimas llamas de esta agenda se desvanecían en las figuras de David Sobrevilla (1938-2014) y María Luisa Rivara Tuesta (1930-2014) —ambos recientemente fallecidos.

En este trayecto universitario decidí dedicar mi tesis en torno a Augusto Salazar Bondy con el objetivo de retomar algunos puntos de su investigación filosófica. Gracias al magisterio de Rubén Quiroz tuve un entrenamiento en la investigación de archivos que me permitió conocer a Helen Orvig, a quien ahora la considero, después de muchas conversaciones, como una valiosa

interlocutora y amiga sobre cuestiones salazarianas. De este modo, se consolidó y reafirmó mi interés en llevar a buen puerto esta investigación que presento.

La hipótesis de esta investigación es plantear que en el corpus teórico de Salazar Bondy ubicamos una propuesta de filosofía de la liberación. Nuestro primer argumento es la presencia de Salazar Bondy en las Cuartas Jornadas Académicas realizadas en la Universidad del Salvador (Argentina). Este evento académico se dio entre el 15 y 18 de agosto de 1973, y concurrieron filósofos como Leopoldo Zea (México), Félix Schwartzmann (Chile), Julio Terán Dutari (Ecuador) y los argentinos Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone, entre otras personalidades. El filósofo peruano, como consta en su archivo familiar¹, fue uno de los invitados especiales.

Ya en 1973, Salazar Bondy, a partir de su prolífica obra, proponía una filosofía para la liberación. La obra de este filósofo peruano, muy aparte del debate entre él y Leopoldo Zea, no era desconocido para los argentinos, pues, por ejemplo, Dussel, en su visita a México en 1969, tuvo noticias sobre la propuesta salazariana: «[...] Leopoldo Zea me invitó a dar una conferencia sobre la realidad latinoamericana [mostré] a Europa como dominadora y América Latina como dominada. El mismo Zea me dijo que meses antes Salazar Bondy había sostenido conceptos parecidos» (Dussel 1994, p. 87). Ahora bien, las ponencias y los debates en estos cuatro días de las jornadas fueron publicados

¹Agradezco a Helen Orvig por su ayuda durante esta investigación porque me permitió acceder a la correspondencia de su compañero de toda la vida: Augusto Salazar Bondy. Con anterioridad publiqué una serie de cartas en la cual demostramos el interés de los argentinos en torno a la participación del filósofo peruano; véase mi estudio preliminar en: «El legado de Augusto Salazar Bondy a los 40 años de las Jornadas de San Miguel (Argentina): Una introducción al epistolario», en Rubén Quiroz (2012), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*.

en la revista *Stromata*. Salazar Bondy tuvo dos participaciones según consta en las cartas²: la primera como panelista en los plenarios de la Semana Académica cuyo tema fue «Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina» donde los expositores fueron Juan José Llach (La situación de dependencia en América Latina y su evolución histórica), Bartolomé Melia y Augusto Roa Bastos (Cultura popular latinoamericana y creación literaria), Enrique Dussel (Dependencia cultural y creación de cultura a la luz de la reflexión filosófica) y Lucio Gera (Dependencia cultural y creación de cultura a la luz de la reflexión teológica). La segunda participación de Salazar Bondy fue como conferencista en el «Simposio de Filosofía Latinoamérica» donde estuvieron Leopoldo Zea, César Terán Dutari y Félix Schwartzmann.

La participación de Salazar Bondy como interlocutor de las ponencias argentinas tuvo como consecuencia un alturado debate. En primer lugar, el filósofo peruano cuestiona el populismo de los argentinos a partir de la distinción entre movimientos populistas y movimientos revolucionarios. El primero de ellos es la movilización de la masa popular que no logra un cambio de estructuras, mientras que en el segundo sí se realiza cambios estructurales. El populismo estaría representado como un mero entusiasmo de un cambio irrealizable; este problema se evidencia, según Salazar Bondy, porque no hay un proceso de desmontaje de la dominación que haga posible un proceso de liberación del hombre. De modo que Salazar Bondy no está de acuerdo en designar la cultura popular como lo «Otro» sin más, sin haber previamente analizado si es producto

² Julián José Luis Ávila, Secretario Ejecutivo de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, realizó la invitación formal vía correo postal. Asimismo, Juan Carlos Scannone, en su calidad de Decano de la facultad en mención, invita al filósofo peruano a un simposio que se realizó posteriormente a las actividades ya programadas.

de una conciencia alienada. Como vemos, Salazar Bondy no aborda esta situación como una exterioridad en clave levinasiana ni tampoco desde la analéctica (Dussel 1973), sino como un proceso dialéctico en el que el dominador y el dominado pasen por una negación, de lo contrario no habría un proceso de integración. Pero este proceso, de índole hegeliano, tiene que darse paralelamente con un proceso de desmontaje de la dominación. El filósofo peruano participaba en el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas en el Perú³; sostenía que el proceso de movilización social conduciría hacia un movimiento revolucionario:

Allí donde haya un desmontaje —indica Salazar Bondy— cualquiera de esa estructura interna y externa de dominación, con una metodología subversiva o parlamentaria o de procesos militares o civiles o por la guerrilla, como sea, cuando se da realmente ese desmontaje y se van cayendo paso a paso las situaciones de dominación por situaciones en las que va haciéndose realidad en la praxis concreta esto que estamos hablando en términos de un pueblo que se recupera a sí. Cuando hay eso, hablamos de revolución. Y me parece importante que cuando hablamos de pueblo y movilización popular no nos quedemos en la mera movilización que muchas veces se ha imputado al populismo, sino que hagamos justamente que el populismo se convierta en movimiento revolucionario (Stromata 1974, p. 88).

En torno a la ponencia de Dussel, Salazar Bondy hizo una precisión terminológica sobre la dependencia: en una situación de dependencia no necesariamente se da una situación desfavorable entre sus miembros como

³ Uno de los tantos proyectos de este gobierno militar fue el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), que permitiría la participación de la sociedad en el proceso revolucionario, no como mero agente pasivo, sino como agente activo.

pasa con la relación hijo-madre. Pero, si una situación de dependencia está dada por la alienación y la deshumanización, entonces estamos en una situación de dominación. De este modo, Salazar Bondy indica que «(t)enemos que ir quizá más al fondo y ver hasta qué punto todas las formas de dependencia y dominación están estructuradas a base del concepto de dominación» (Stromata 1974, p. 130). De modo que hay que indagar por la existencia de una estructura «básica de dominación» que produce formas de alienación. En este punto Dussel acepta la distinción de Salazar Bondy porque le permite analizar con más precisión las relaciones de dependencia:

Con respecto a la pendencia y a la dependencia, el Dr. Dussel no se mostró muy de acuerdo con el Dr. Casalla y reafirmó la validez de lo afirmado por el Prof. Salazar Bondy. Dependere de —dijo— es pender de la madre. En este sentido hay una pendencia o una dependencia que sería éticamente perversa, cuando la madre lo totaliza al hijo y encuentra en el hijo la madre que no tuvo o al varón que fracasa. En cambio hay una dependencia pedagógica pero liberadora que permite realmente llegar a ser autónomo. Esas son cuestiones más técnicas; pero de todas maneras parece que la dominación es algo mucho más claro que el mero problema de de-pendencia (Stromata 1974, p. 137).

Asimismo, a partir de este hilo conductor de la dominación, Salazar Bondy cuestiona a Dussel sobre el estatus de la ciencia, pues este filósofo argentino adopta pasivamente la crítica de Martin Heidegger a la ciencia y la técnica. Sin embargo, Salazar Bondy precisó este problema a partir de tres niveles de condicionamiento de la constitución de la ciencia: a) el condicionamiento del contexto histórico en el que emerge, b) el condicionamiento por el marco referencial o categorial de sus postulados, y c) un condicionamiento mayor donde existen diferencias en el interior de un sistema científico que varía según las

opciones del científico. A partir de estos tres niveles de condicionamiento, Salazar Bondy argumenta que la ciencia puede ser una ciencia de la dominación o una ciencia contra la dominación, de modo que la crítica de Dussel posee limitaciones porque no tiene un previo análisis sobre la estructura básica de dominación. De este modo, Salazar Bondy no se opone radicalmente a la ciencia, sino a la ciencia originada en *la cultura de la dominación*. La tarea frente a esta situación es variar y convertir la ciencia en una ciencia contra la dominación. Dussel frente a los argumentos de Salazar reconoce que:

En el fondo habría que replantear el problema epistemológico pero teniendo en cuenta el problema de la dominación cultural. Reconoció haber caricaturizado un poco la cosa, lanzándose contra la filosofía del lenguaje. Pero, al contrario, en una saludable y normal situación hay que conocerla para conocer el instrumento. Entonces, no se debe rechazar este lenguaje sino muy por el contrario, gracias al conocimiento de él, se puede desarticular la expresión dominadora y a su vez formular una expresión liberadora. Y en este caso la filosofía del lenguaje debe ser totalmente recuperada, pero insertándola en un proyecto que no es filosofía del lenguaje exclusivamente, sino dentro de un proyecto político, antropológico, de mayor importancia (Stromata 1974, p. 140).

La participación de Salazar Bondy en Argentina no significó, desde luego, una inauguración de la filosofía de la liberación, ni algo así como un bautizo donde el padre vierte el agua sobre el niño, sino que su presencia tuvo como finalidad la problematización de la filosofía como liberación. Es decir, para Salazar Bondy la filosofía como liberación ya tenía diversas posturas y representantes en países latinoamericanos. Y donde esa *filosofía de la liberación* que parte desde la exterioridad del Otro, adoptada por Dussel, solo es una vertiente de la filosofía de la liberación. Por tanto, es indiscutible la presencia de

Salazar Bondy como un genuino filósofo de la liberación, como reconoció Dussel más adelante:

«en el viaje que realizó Augusto Salazar Bondy a Buenos Aires (...) pudimos proyectar futuros trabajos conjuntos. Su muerte prematura en marzo de 1974 nos privó de su apoyo tan importante. La “filosofía de la liberación” [Argentina] debe mucho a Salazar Bondy (...)» (Dussel 1984, p. 56);

Y, asimismo, en otro texto indica que:

«tuvimos la satisfacción de contar con la presencia de Augusto, que se nos fue en la flor de la edad, y de recibir de sus labios una entusiasta aprobación por los pasos ya dados por la todavía juvenil —y por ello en ese entonces plena de ambigüedades— filosofía de la liberación tal como la practicábamos en la Argentina» (Dussel 1994, p. 48).

Este suceso académico no tuvo un posterior impacto en el desarrollo teórico de Salazar Bondy porque unos meses después tuvo un accidente que provocó su muerte en febrero de 1974. Sin embargo, el argentino Manuel Ignacio Santos, quien había participado de estas jornadas, publicó el artículo «La filosofía en la actual coyuntura histórica de Latinoamérica» (1977); en este artículo el hilo conductor es la participación del filósofo peruano. Santos, perteneciente al Grupo de Salta que integró también Horacio Cerutti, indica que: «todo el Simposio se centró sobre *la existencia de esa filosofía como problema* [la filosofía de la liberación]. Quien imprimió desde el comienzo ese giro al Simposio, tanto más cuanto fue el primero en el orden en el uso de la palabra, fue el Prof. Augusto Salazar Bondy» (Santos 1977, p. 13). Más adelante, las críticas sobre el populismo de Salazar Bondy hacia los argentinos fueron

tardíamente retomadas por Cerutti en el libro *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, que fue publicado en 1983.

Ahora bien, el tema de mi tesis ha sido tratado por David Sobrevilla, quien es considerado uno de los más conspicuos estudiosos de la obra salazariana. En su canónico libro, *Repensando la tradición nacional* (1989), planteó que, después de un largo estudio crítico, «esta filosofía [la de Salazar Bondy] se nos presenta en su versión última como una filosofía de la liberación que marca a fuego las filosofías meramente imitativas y colaboracionistas gestadas en el Tercer Mundo como inauténticas» (Sobrevilla 1984, p. 592). Y, en sus posteriores estudios, polemizará respecto a la filosofía de la liberación de Salazar Bondy frente a la autodenominada filosofía de la liberación argentina. Sin embargo, el estudio sobre Salazar Bondy de Sobrevilla no fue desarrollado ampliamente y, en efecto, no fue debidamente justificado. Por mi parte, contrariamente a Sobrevilla, sostengo que los escritos de educación son fundamentales en el corpus teórico salazariano y, en efecto, forman parte de una propuesta filosófica. Por tal motivo, en la *filosofía de la liberación* de Salazar Bondy subyace un vasto planteamiento antropológico que se sostiene en los siguientes tópicos⁴: 1) *la histórica*, 2) *la pedagógica*, y 3) *la axiológica*.

Estos tres tópicos mencionados son mi segundo argumento para sostener la filosofía de la liberación de Salazar Bondy. De modo que, complementariamente al primer argumento ya tratado, a través de estos tres

⁴ A lo largo de mi investigación definimos tópico como lo relativo a un determinado lugar dentro del corpus teórico de Salazar Bondy; este nos permitirá delimitar y clasificar sus textos. De manera que me sirve como instrumento metodológico para analizar y sistematizar la prolífica obra de Salazar Bondy.

tópicos cuestionaré la designación de mero antecedente de la filosofía de la liberación como sostienen Enrique Dussel (1994) y Juan Carlos Scannone (2009), y la de gestor como sostiene Carlos Beorlegui (2010). Por el contrario, Salazar Bondy, como desarrollaremos en esta tesis, es un genuino representante de la filosofía de la liberación latinoamericana, incluso paralelamente a la autodenominada «filosofía de la liberación» argentina.

Por otro lado, la investigación en torno a Salazar Bondy tiene varios antecedentes y no parto de un *complejo adánico*, pues a lo largo de los capítulos entablaré diálogos con los canónicos estudios salazarianos de David Sobrevilla y Adriana Arpini, entre otros trabajos —artículos, tesis y libros—, con el objetivo de ampliar ciertas aristas poco exploradas en el corpus teórico salazariano porque no se trata de repetir lo ya dicho. Esta tesis, por ende, sostendrá una lectura sistemática a partir de estos tres tópicos mencionados, no obstante interpelaremos otras interpretaciones que no se ajustan al corpus teórico salazariano o que caen en meras y forzadas especulaciones.

Finalmente, quisiera agradecer a los amigos con quienes compartimos avatares, debates y combates universitarios en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para restablecer los estudios de filosofía peruana y latinoamericana: Ana Sevedon, Carlos Reyes, Javier Tong, Gianfranco Sandoval, Mabel Sarco, Héctor Rentería, Cinthya González, Segundo Montoya, Eliel Tambracc y Luisa Solange. Además, y no menos importante, a los profesores José Carlos Ballón, Raimundo Prado, Edgar Montiel, Rubén Quiroz, Sara Beatriz Guardia y Richard Orozco por su enseñanza en las aulas sanmarquinas y su constante apoyo en los proyectos estudiantiles. Y, por último,

un agradecimiento especial a Mureyma por compartir conmigo el intrincado itinerario de la actividad académica.

CAPITULO I: LA PROBLEMÁTICA ANTROPOLÓGICA

En este capítulo demostraré que la problemática antropológica tuvo mucha repercusión en la filosofía moderna hasta el siglo XX tanto en Europa como en Latinoamérica. Esto me permitirá ubicar en un primer momento a Augusto Salazar Bondy dentro de esta disciplina filosófica a partir de sus iniciales escritos de su corpus teórico.

La filosofía del siglo XX fue heredera del giro copernicano realizado en un inicio por René Descartes y continuado por Immanuel Kant a partir del siglo XVIII. Este filósofo francés planteó la dualidad: *res extensa* y *res cogitans*, que desembocó en una serie de reflexiones y debates sobre el alma y el cuerpo, y abrió las futuras investigaciones en el campo de la fisiología y la psicología que desembocará en la antropología filosófica. Por otra parte, el filósofo de Königsberg sostuvo que su obra filosófica se reducía a la pregunta «qué es el hombre». La obra *Antropología en sentido pragmático* publicada en 1797 contenía las lecciones dictadas a partir de 1772. Estas lecciones sobre antropología estuvieron sin publicarse cerca de 25 años porque Kant las corregía según publicaba sus obras más reconocidas. La cuarta pregunta kantiana causó interés en Michel Foucault, quien realizó una investigación sobre la antropología kantiana para su tesis complementaria titulada «Génesis y estructura de la Antropología de Kant». Esta investigación llevó a Foucault a hurgar en los archivos sobre los diversos manuscritos del filósofo alemán, cuyo análisis proponía la estrecha relación entre los trabajos precríticos y críticos, y la antropología:

La Antropología de Kant (...) al no ser más que recopilación y rapsodia de ejemplos, el movimiento reflexivo que la divide viene de otra parte y se dirige a otra parte, sin que se defina con precisión el modo en que este conocimiento se apoya sobre el dominio empírico que él cubre. Hay, en la Antropología, un doble sistema de solidaridad: con la reflexión crítica y la filosofía trascendental por una parte, pero, por otra, con la inmensa serie de investigaciones antropológicas que se desarrollan, sobre todo en Alemania, en la segunda mitad del siglo XVIII (Foucault 2009, pp. 117-118).

Más adelante, Foucault, en *Las palabras y las cosas*, sostuvo que en el pensamiento moderno tenemos la finitud del hombre como una de sus reflexiones, a partir del duplicado empírico-trascendental cuyo punto de partida fue la antropología kantiana. Este duplicado empírico-trascendental refiere a dos tipos de análisis imbricados: a) el primero está constituido por diversos estudios sobre el cuerpo y sus funciones, a manera de una estética trascendental; y b) el segundo versa sobre la naturaleza del conocimiento que se manifiesta paralelamente en sus propios contenidos empíricos, a manera de una dialéctica trascendental (Foucault 2002, p. 310). De manera que el pensamiento moderno se encuentra en una tensión o figura paradójica de la duplicidad empírico-trascendental que «permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos» (Foucault 2002, p. 312); como si se tratara de una analítica complementaria de esta duplicidad que «las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermedio, en el que se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura» (Foucault 2002, p. 312). Esta lectura sobre la antropología kantiana permite a Foucault comprender

el desarrollo de la filosofía como una deuda hacia el filósofo de Königsberg. Este análisis será como un hilo conductor implícito a lo largo de los siguientes capítulos de mi investigación y volveremos a retomarlo en las conclusiones finales.

Asimismo, David Sobrevilla en su artículo «El retorno de la antropología filosófica» (2006) realizó una investigación sobre la antropología filosófica en la tradición alemana, en el cual indica que el proyecto inconcluso de Kant fue continuado entre 1928 y 1940 por Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Ernst Cassirer. Sin embargo, la crítica de Martin Heidegger a la antropología, realizada en *Kant y el problema de la metafísica*, pretendió dos objetivos:

1) detener el desarrollo de la antropología filosófica en favor de su propia ontología fundamental, que en el fondo seguía siendo entonces metafísica, y 2) mantener el primado de la filosofía sobre las ciencias en lugar de tratar de coordinar el trabajo de ambos campos (Sobrevilla 2006, p. 109).

De este modo, en Alemania, a partir de Heidegger la antropología filosófica ya no representó «una filosofía fundamental (como la habían planteado Scheler y Plessner), ni mucho menos una *philosophia prima* (como la había entendido Gehlen), sino solo una disciplina filosófica más» (Sobrevilla 2006, p. 109). Pero, Sobrevilla concluye que hubo un renacimiento de la antropología filosófica por medio de Ernst Tugendhat y Otfried Höffe.

Por otro lado, en Latinoamérica la antropología filosófica tuvo repercusión como se comprueba en la antología *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX* (1975) compilada por Risieri Frondizi y Jorge Gracia. Esta antología destaca por su amplia selección de textos de filósofos

latinoamericanos⁵, y demuestra el pluralismo de la problemática antropológica y la axiología en la filosofía latinoamericana:

La característica más sobresaliente del tema del hombre tal como se presenta en América Latina es su pluralidad problemática (...) Este pluralismo no es más que la reflexión del multifacetismo que toma la cuestión en la discusión antropológica europea, de las influencias de la cual la América Latina todavía no se ha liberado completamente, y que es, a su vez producto de la ambigüedad innata en la pregunta que la especulación antropológica trata de responder: ¿qué es el hombre? (Frondizi y Gracia 1975, p. 25).

Los recopiladores de esta antología sostienen que en los estudios de antropología filosófica en Latinoamérica se presentan cuatro problemas, a saber: a) el problema ontológico de la condición del hombre, b) el problema metafísico de su esencia, c) el problema epistemo-lógico de su definición, y d) el problema cosmo-ético de su posición respecto al resto del universo (Frondizi y Gracia, 1975, p. 26).

Ahora bien, en el caso peruano, la reflexión de la antropología filosófica cobra importancia entre 1940 y 1950; su epicentro fue la Sociedad Peruana de Filosofía⁶. Las obras de filosofía publicadas en aquella época demuestran que la

⁵ En esta compilación encontramos a Enrique José Varona, José Ingenieros, Antonio Caso, José Vasconcelos, Raimundo de Fariás Brito, Samuel Ramos, Francisco Romero, Risieri Frondizi, Miguel Reale, Francisco Miró Quesada, Mario Bunge, entre otros. Si bien apreciamos la amplia selección de textos, sin embargo se omite el trabajo de Salazar Bondy. Esta investigación que presentamos tiene como uno de sus objetivos subsanar esta omisión.

⁶ Esta institución peruana se fundó en 1940 en Lima. La primera directiva estuvo conformada por el Presidente: Alejandro Deustua, Presidente Ejecutivo: Víctor Andrés Belaunde, la Vicepresidencia: Honorio Delgado, Secretaria General: Francisco Miró Quesada. Los miembros fueron: Enrique Barboza, Oscar Miró Quesada, Manuel Agüelles, Alberto Wagner de Reyna, Jorge del Busto, José de la Riva Agüero. Según el estatuto de esta institución se señalan los

fenomenología y el existencialismo⁷ tuvieron mucho arraigo en la comunidad filosófica peruana y que repercutieron en las generaciones posteriores en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tenemos el libro de Walter Blumenfeld⁸: *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica* (1951)⁹, quien retoma, como punto de partida, las tres preguntas kantianas para cuestionar a Buber, pues este último afirmó que la antropología kantiana solo es un conjunto de meras «observaciones empíricas». Blumenfeld, en cambio, sostiene que en la obra kantiana se distingue una antropología fisiológica y una antropología pragmática; esta última posee un carácter filosófico. Y, además, cuestionando la interpretación de Buber, Kant no plantea

siguientes objetivos: 1) Cultivar el pensamiento filosófico, 2) Ejercitar el filosofar, 3) Estimular la vocación filosófica, 5) Difundir las ideas filosóficas, 6) Elevar el nivel cultural, 7) Intercambiar con instituciones similares. Además, esta institución desarrolló seminarios, conferencias y diversas publicaciones.

⁷ Para más detalles sobre la recepción del existencialismo en el Perú, véase la tesis de Christian Córdova: «El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo» (2007), que en uno de sus capítulos trata la relación del existencialismo y la problemática antropológica.

⁸ Walter Blumenfeld (1882-1967) fue un psicólogo alemán radicado en Lima al ser expulsado por el régimen nazi. Se desempeñó como profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y sus principales obras son *Introducción a la Psicología Experimental* (1946), *Sentido y sinsentido* (1949), *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica* (1951), *Contribuciones críticas y constructivas a la problemática de la ética* (1966), entre otras publicaciones. Tuvo una significativa participación como miembro, expositor y panelista durante los eventos realizados en la Sociedad Peruana de Filosofía.

⁹ Este libro publicado por la Sociedad Peruana de la Filosofía representa el interés mostrado por la antropología entre sus miembros. Además de las observaciones críticas a Buber, se incluye un análisis crítico sobre las implicancias de la filosofía de Martin Heidegger en la antropología. Y de manera sugerente concluye que: a) las posturas de Heidegger y Buber no son meras especulaciones debido a su procedimiento científico; b) ambas contemplan al ser humano como miembro de una estructura, es decir, este mundo que es fenoménico vital y personal, obviando el físico-temporal; y c) se apoyan en descripciones psicológicas en el sentido de la ciencia empírica actual. Por último, Blumenfeld afirma, frente a toda investigación sobre antropología filosófica, la imposibilidad de analizar al hombre sin la relación estructural y sin el estudio de sus influencias físicas, sociales, históricas y culturales de su entorno.

conocer «la totalidad del hombre» porque excedería la posibilidad de la experiencia, por ende, Blumenfeld sostiene que si se pretende el conocimiento total del hombre se caería en esta antinomia: «Tesis: “Para el conocimiento total de cada individuo se necesita una cantidad infinita de determinaciones (elementos)”. Antítesis: “Para el conocimiento total de cada individuo alcanza una cantidad finita de determinaciones (elementos)”» (Blumenfeld 1951, p. 17). Asimismo, como otro ejemplo de la repercusión antropológica filosófica, tenemos el libro de *Lecciones de metafísica* (1947) de Luis Felipe Alarco¹⁰, en el cual se indica lo siguiente: «el decurso de los años hizo cada vez más patente, la necesidad de informar acerca de las ideas contemporáneas sobre el hombre. Esta exigencia ha surgido, de un lado, de los estudiantes mismos, preocupados vitalmente por el tema» (Alarco 1953, p. VII). Por último, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos organizó en 1951 el Congreso Internacional de Filosofía¹¹, a propósito del IV Centenario de su creación institucional. En este evento participaron filósofos de varios países¹², gracias a la gestión de Francisco Miró Quesada, cuyo tema principal fue «El Hombre en la Filosofía actual». Esta convocatoria filosófica demuestra el interés en torno a la antropología filosófica.

¹⁰ Estas lecciones fueron dictadas en los años 1945 y 1946 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su contenido, como indica el autor, va dirigido a estudiantes que se inician en la filosofía. En el último capítulo realiza una somera descripción sobre la antropología en Max Scheler, Karl Jaspers, José Ortega y Gasset, Nicolai Hartmann, Xavier Zubiri, Gabriel Marcel, Martin Heidegger y Jean Paul Sartre.

¹¹ Conjuntamente con el historiador Efraín Núñez hemos realizado una investigación sobre este congreso y logramos reunir la totalidad de las ponencias. Es un importante material bibliográfico para conocer detalladamente las posiciones de los filósofos sobre el tema antropológico.

¹² Entre los más conocidos tenemos a Leopoldo Zea, Carlos Astrada, Gaston Berger, Juan García Bacca, Alfred Ayer, Félix Schwartzmann, Gabriel Marcel, Elizabeth Flower, Rodolfo Mondolfo, José Vasconcelos, Francisco Miró Quesada, Augusto Pescador, Julián Marías, Nelly Festini, César Guardia Mayorga, Aloys Wenzl y Eli de Gortari.

Ahora bien, la temática antropológica en Salazar Bondy data de sus primeros escritos. Tenemos su traducción del conversatorio «Ciencia y humanismo» realizado durante 1947 en la Sociedad Amigos de Bergson donde disertan Louis de Broglie, Emile Bréhier y Gabriel Marcel. En una breve nota en esta traducción, Salazar Bondy indica lo siguiente: «Pero en todo caso ellas [las ciencias del espíritu] son una prueba de que el hombre continúa siendo el personaje central de la historia y de que la historia es siempre, como decía Vico, el reino de lo humano» (Salazar Bondy 1947, p.210). Notamos en esta frase la apelación a la centralidad del hombre, en tanto defensa del humanismo, frente a la crisis provocada por las ciencias. Y en la sentencia final del joven Salazar Bondy ubicamos un optimismo que reflejará su posterior e intensa labor teórica y política:

Las fuerzas sociales que encadenan al hombre son ahora más poderosas que nunca. Pero estas fuerzas podrán un día gobernarse con la herramienta del espíritu. Después de una larga noche de agitación y perplejidad, la humanidad será iluminada por un tranquilo amanecer (Salazar Bondy 1947, p. 210)

También, encontramos en las reseñas de Salazar Bondy un interés y preocupación, directa e indirecta, sobre la problemática antropológica. Por ejemplo tenemos: «John Dewey. La experiencia y la naturaleza» y «Martin Buber. Qué es el hombre» de 1949, «Nicolai Hartmann. La nueva ontología» de 1955, «Biología del Hombre. Theodosius Dobzhansky» y «Sobre la Libertad Humana. Carlos Vaz Ferreira» de 1958. También tenemos artículos como «El redescubrimiento de la naturaleza humana en Camus» de 1954 pasando por «la cultura de la dominación» de 1968 hasta el libro inconcluso «La antropología de la dominación» de 1974. Por tal razón, la reflexión de la antropología filosófica

no es sino un tema central en el corpus teórico de Salazar Bondy y, así se inserta en el debate filosófico latinoamericano que tendrá una especificidad teórica en el contexto de liberación de los países del Tercer Mundo, como desarrollaremos en los siguientes capítulos.

La temática de la antropología en el corpus teórico salazariano ha sido tratado con anterioridad en la tesis «Aspectos de antropología filosófica en las obras de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy» de Saúl Rengifo Vela (1999). Mis observaciones sobre esta tesis son las siguientes: a) el abordaje conjunto de dos prolíficos filósofos sanmarquinos le resta rigurosidad al análisis. Y, en el caso de Salazar Bondy, omite el tratamiento de importantes textos sobre antropología. b) El análisis es asistemático, por eso concluye que en Salazar Bondy no ubicamos una «obra explícita o acabada de antropología filosófica» (Rengifo 1999, 67). El argumento se sustenta en la inconclusa obra «Antropología de la dominación»; si bien el filósofo peruano, debido a su prematura muerte, no concluyó esta obra, no obstante podemos ubicar varios textos que permiten sustentar su propuesta antropológica. c) La antropología salazariana es caracterizada por Rengifo como «moderna y racionalista» porque Salazar Bondy tuvo preferencia por la filosofía contemporánea, a saber: Marx, los existencialistas y la filosofía analítica, pero este argumento es una tautología, por no decir perogrullada, que no es pasible de problematización con otras propuestas contemporáneas. Y d) si bien la antropología salazariana tiene el carácter de liberación, Rengifo no ahonda en su investigación ni la relaciona con la filosofía de la liberación que ya era conocida a nivel latinoamericano. Frente a estas observaciones, tomo distancia de la tesis de Rengifo para proponer y

complementar que la antropología salazariana: 1) es un *humanismo emergente*¹³ como postula Adriana Arpini (2016); y 2) forma parte de la filosofía de la liberación como sostuvo David Sobrevilla (1989). Mi aporte en los análisis precedentes será que la antropología salazariana se basa en tres tópicos: *la histórica, la pedagógica y la axiológica*, temas que desarrollaremos en los siguientes capítulos.

¹³ Una omisión injustificable en la tesis de Rengifo es el capítulo «Antropología filosófica» en *Introducción a la filosofía* (1961) de Salazar Bondy. Este libro sirvió a Adriana Arpini como material bibliográfico de análisis para sostener el *humanismo emergente* salazariano.

CAPÍTULO II: LA HISTÓRICA

En este tópico denominado *la histórica* analizaremos los textos «Bases para socialismo humanista peruano» (1961), la introducción y el balance del libro *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1966), «La cultura de la dominación» (1968) y «Sentido y Problema del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano» (1969). Entenderemos como tópico dentro de *la histórica* aquellos escritos de Salazar Bondy donde asume como recurso teórico la historia y la metodología de la historia de las ideas latinoamericanas que le servirán para problematizar el estatus antropológico del hombre peruano.

1. El ser emergente del hombre: historia, cuerpo y trabajo

El texto «Bases para socialismo humanista peruano» es un documento teórico y doctrinario que circuló entre los militantes del Movimiento Social Progresista¹⁴. En primer lugar, Salazar Bondy sostiene que «el conocimiento antropológico muestra que el hombre se constituye en la historia, es decir, en el proceso de los grupos sociales, los pueblos y las culturas a través del tiempo» (Salazar Bondy 1985, p. 92). Este recurso teórico de la historia origina la novedad frente al mecanicismo físico a través de un movimiento dialéctico. La metáfora

¹⁴ El Movimiento Social Progresista fue constituido en 1956; sus dirigentes fueron en su mayoría destacados profesionales e intelectuales como Augusto Salazar Bondy, Alberto Ruiz-Eldregde, Francisco Moncloa, Jorge Bravo Bresani, Sebastián Salazar Bondy, José Matos Mar, entre otros. Este movimiento político hasta la fecha no ha suscitado la atención en las investigaciones historiográficas sobre los partidos políticos peruanos. Vale recalcar que este partido político de izquierda adoptó la vía democrática a través de la propuesta de un socialismo humanista, a diferencia de otras posiciones políticas que seguían sosteniendo la vía de la lucha armada como última medida política.

de una flecha rumbo a su blanco representa el ser del hombre como acción donde la historicidad del hombre tiene los siguientes rasgos: a) constante formación, b) dependencia de las realizaciones pasadas, c) crea nuevos comportamientos, y d) su libertad causa la precariedad de su ser estático (Salazar Bondy 1985, pp. 92-93).

El dinamismo humano, contrario a ser acabado o estático, se basa en una comprensión entre la conciencia y la voluntad que permite un tránsito dialéctico, en un nivel «opuesto y nuevo pero interior a la propia vida» (Salazar Bondy 1985, p. 93). Esto le permite distanciarse de un mero determinismo naturalista donde el hombre es producto de fuerzas exteriores que representan un acabamiento. Así, en esta historicidad como metáfora de la flecha, el hombre es impulsado por la acción, en tanto libertad, cuyos factores son las acciones pasadas y el cuerpo. Estos factores son considerados, según sean experimentados por el hombre, como base u obstáculo para la emergencia histórica de este:

El pasado son las realizaciones de nuestro propio ser individual y colectivo, lo ya efectuado y consumado del hombre, algo que, escapando a la movilidad de la acción presente, tiene un acabamiento, una solidez que le permite servir de punto de apoyo a la existencia y asegurar la unidad de su desenvolvimiento. Pero a la vez que apoyo y energía impulsora, el pasado es también lastre, factor de resistencia opuesto a la actividad renovadora y original del presente, el cual de una o de otra manera se ofrece como la superación del pasado en cuanto tal (Salazar Bondy 1985, pp. 93-94).

Como segundo carácter tenemos el concepto de *cuerpo*, que es una impronta de Maurice Merleau-Ponty en el corpus teórico de Salazar Bondy¹⁵. El concepto de *cuerpo* permitió al filósofo francés obtener una salida frente al dualismo cartesiano presente aun en su contexto filosófico. Ahora el *cuerpo* no será considerado como objeto externo al *cogito* cartesiano, sino que es un vehículo del ser-del-mundo porque posibilita el acto cognoscitivo (sujeto-objeto). En este sentido, el *cuerpo*, vínculo de lo fisiológico y lo psicológico del hombre, pertenece desde un inicio al mundo por medio de su existencia. Salazar Bondy asume esta superación del dualismo cartesiano, pero la imbrica con la historicidad del hombre: «El cuerpo, por su parte, enraíza al hombre en el mundo físico. Es el lazo de unión de nuestro ser actual con el curso anterior y con el estado actual de la naturaleza» (Salazar Bondy 1985, p. 94). Pero, el cuerpo tiene una instancia negativa cuando opera como obstáculo donde «predominan los automatismos, la vida instintiva, las líneas de inercia en el comportamiento, impidiendo el despliegue de las conductas originales y transformadoras de la relación hombre-mundo» (Salazar Bondy 1985, p. 94).

Estos conceptos de la historia y el cuerpo, como recurso teórico en Salazar Bondy, son la base del *ser emergente* del hombre porque permite el despliegue de posibilidades futuras como proyecciones en tanto superación de lo dado. Dichas proyecciones son consideradas *emergentes* porque no son acabadas ni estáticas. La *emergencia del hombre* como ampliación de su ser opera como «un proyectarse, un hacer dialéctico marcado por sucesivas oposiciones y

¹⁵Salazar Bondy en 1951 obtuvo una beca para estudiar en la École Normale Supérieure de Paris, aquella institución donde Merleau-Ponty fue profesor. Posteriormente, este filósofo peruano dedica dos estudios a la obra del francés, véase «Filosofía y marxismo en Merleau-Ponty» (1961) y «El pensamiento filosófico de Merleau-Ponty» (1961).

superaciones de sí mismo. La cesación del hacer significa el acabamiento» (Salazar Bondy 1985, p. 95).

Por otro lado, esta flecha, como metáfora del hombre, se constituye durante su trayectoria por medio de la libertad y esta no hay que entenderla como extrínseca al mundo, sino como acción inmanente porque la realidad, a partir de la libertad, trasciende. Así, la esencia humana como identidad inacabada, no suturada, se revela en la historia, pero no es un hombre solipsista, sino una subjetividad en relación con otros hombres y en comunidad:

Pero la vinculación del hombre y la comunidad no es sólo válida para los inicios del individuo, sino para todo el curso de su existencia. Sólo por el permanente aporte mutuo de los hombres, por la transmisión incesante de lo vivido en el pasado, o sea, de lo ya constituido y logrado por los esfuerzos parciales, cada hombre es capaz de construir una vida humana auténtica (Salazar Bondy 1985, p. 96).

Si bien hay una estrecha relación entre la libertad y la comunidad para la creación genuina del hombre, contrariamente, puede ocasionar la pérdida de su libertad a través de su destrucción o su alienación. Frente a esta situación, el hombre considerado como ser precario tiene la exigencia de «salvaguardar al hombre y llevarlo a su máximo cumplimiento de su ser libre» (Salazar Bondy 1985, p. 97). Por lo tanto, Salazar Bondy, a partir de la emergencia histórica del hombre, fundamenta un humanismo socialista donde este, como historia y libertad emergente, «se caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y valores» (Salazar Bondy 1983, p. 98).

Otro punto importante en el humanismo salazariano, aparte de la historia y el cuerpo, es el concepto de *trabajo*. Este concepto fue desarrollado por el joven

Marx¹⁶ donde el trabajo representa la plena realización de la existencia humana a diferencia del trabajo alienado —el concepto de alienación lo desarrollaremos más adelante. Ahora bien, para Salazar Bondy el *trabajo* es un rasgo esencial del hombre que posibilita una acción transformadora en tanto liberación, expansión y universalización de la vida humana. A manera de imperativo, Salazar Bondy apuesta por la revalorización del trabajo a partir de su sentido creador y libre contra las falsificaciones y deformaciones de la esencia humana del capitalismo porque la acción humana como momento positivo se desarrolla por medio del trabajo, así permite construir una novedad o realidad inédita. Además, el *trabajo* permite, a manera de mediación, vincular la esencia del hombre a la participación e integración «de todos los elementos del ser humano (su corporalidad, su conciencia, su racionalidad, su libertad)» (Salazar Bondy 1985, p. 106). El filósofo peruano emplea el concepto de esencia no en el sentido metafísico de la tradición filosófica, sino a partir de la definición que realiza Marx en torno al *ser genérico* del hombre como universalidad: «El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma por objeto suyo el género (...) sino también (...) porque se relaciona consigo mismo como un ser

¹⁶ Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía* escrito en 844 plantea cuatro tipos de enajenaciones. La primera clase de enajenación se da entre el trabajador y su objeto cuando el objeto producido es algo ajeno para el trabajador. La segunda clase de enajenación se da en la actividad del hombre como trabajo, pues si la producción de un objeto es ajena al trabajador, entonces esta actividad de producir también se encuentra enajenada —luego en *El Capital* se denominará como fuerza de trabajo. La tercera enajenación es la enajenación del ser genérico, que sería la síntesis de las dos anteriores. Pues, para Marx, el hombre es un ser genérico porque no solo pertenece a un género, sino porque el hombre se comporta como ser genérico en su individualidad y, a su vez, individualmente se comporta como género universal y libre. La cuarta y última enajenación se da entre el hombre y los demás hombres. En conclusión, estos cuatro tipos de enajenación teorizados por el joven Marx demuestran que la riqueza obtenida por el capitalismo ocasiona la deshumanización del hombre.

universal y por eso libre» (Marx 2010, p. 111); y en efecto el objeto del trabajo representa, como praxis humana o actividad vital, el medio para la *objetivación de la vida genérica* (Marx 2010, 113). La impronta de Marx se hace presente en el planteamiento salazariano del hombre como *ser emergente*.

Finalmente, en este capítulo no queremos agotar el abordaje teórico o fundamentación del hombre salazariano, que trataremos en los capítulos siguientes, pues solo me he centrado en el *ser emergente* a partir de los conceptos de *historia*, el *cuerpo* y el *trabajo* que forman parte del tópico *la histórica*.

2. La ampliación metodológica de la historia de las ideas

Este subcapítulo tiene como finalidad describir la historia de las ideas latinoamericanas como una línea de investigación importante en el corpus teórico de Salazar Bondy que permitirá concluir en una tensión sobre la originalidad o autenticidad de la filosofía peruana y latinoamericana. Por eso es necesario explicitar en qué consisten estas investigaciones y cuál es el método utilizado por el filósofo peruano.

Salazar Bondy realizó investigaciones sobre la filosofía peruana entre 1949 y 1966. Los libros más significativos son *Philosophy in Peru: a historical study* (1954), que se publicó posteriormente en español, en *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1966). Estas investigaciones son una invaluable recopilación y análisis de obras filosóficas, sociológicas, políticas, entre otras disciplinas. La orientación metodológica utilizada, como indica el título del libro,

fue la historia de las ideas¹⁷ que fue propuesta por José Gaos¹⁸. Para sintetizar y resumir el método de la historia de las ideas he esquematizado el siguiente cuadro¹⁹:

CRITERIOS METODOLÓGICOS DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS	
Método	<ol style="list-style-type: none"> 1. Selección de fuentes escrita y oral en base al interés del historiador. 2. Análisis de los textos a través de una comprensión conjetural: produciendo diversas interpretaciones, a diferencia de la hermenéutica clásica. 3. Síntesis de los resultados analizados a través de nociones como época, por país, por ideas, etc.

¹⁷ En el archivo familiar de Salazar Bondy se encuentra un folio sobre el «Proyecto de Historia de las Ideas en el Perú». En dichos documentos encontramos la creación en 1966 del Centro de Historia de las Ideas como una subdivisión del Instituto de Estudios Peruanos —más adelante trataremos sobre esta institución—, en el cual figura como su director Augusto Salazar Bondy. Además, encontramos cartas enviadas a la Fundación Ford solicitando la financiación para el proyecto de este centro, que contaba con el auspicio de la Universidad de Kansas. Esta fundación norteamericana no aceptó dicha petición y no se logró concretar este proyecto, quizá porque, a manera de hipótesis, Salazar Bondy representaba una oposición frente a las políticas imperialistas norteamericanas —que será más visible a partir de 1968 cuando participa en el Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado.

¹⁸ José Gaos (1900-1969) es un filósofo español que se exilió en México debido a la dictadura de Francisco Franco. Por su reconocida trayectoria filosófica dictó varios seminarios en el Colegio de México y formó a jóvenes filósofos como Edmundo O' Gorman, Leopoldo Zea, José Portilla, Luis Villoro y Fernando Salmerón. Salazar Bondy viajó en 1948 a México para asistir a estos seminarios y tuvo una estrecha amistad con este filósofo español.

Desmitificación de la idea de originalidad	Existe un imperialismo de las categorías europeas y se excluye la historia de países por tener un pensamiento inauténtico.
Inserción de las ideas filosóficas	Las ideas filosóficas son posibles en relación con otras ideas sean políticas, sociológicas, económicas, etc.
Construcción de la historia en el presente	El presente puede ser entendido a través de la comprensión y síntesis de las historias anteriores.
Noción de sujeto	<ol style="list-style-type: none"> 1. El hombre es definido por su historicidad a través del dinamismo permanente con sus circunstancias. 2. El análisis de las ideas del pasado es un diálogo entre dos sujetos diferentes. 3. El sujeto objetiva el mundo reemplazando los objetos por las palabras.

Ahora bien, en el corpus teórico de Salazar Bondy no encontramos algún escrito donde analice o cuestione la metodología de la historia de las ideas²⁰. No obstante, si uno revisa los textos «Introducción» y el «Balance y perspectivas» de la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* encontramos aspectos

²⁰ Si bien José Gaos fue un referente de la Historia de las ideas latinoamericanas, hubo un interés a nivel latinoamericano en estas investigaciones. Tenemos a Arturo Roig que ha dedicado la mayor parte de su actividad académica a la historia de las ideas y su ampliación metodológica a través del análisis de las ideologías. También tenemos actualmente a Adriana Arpini, una de las discípulas de Roig, quien ha proseguido la labor filosófica de su maestro. En el caso peruano, después de la muerte de Salazar Bondy, tuvimos como representantes a David Sobrevilla y María Luisa Rivara Tuesta; actualmente Rubén Quiroz Ávila ha continuado con estas investigaciones en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

metodológicos que permiten trazar la asimilación y el cuestionamiento de esta metodología. Por tal motivo, señalaré tres puntos sobre los que girará mi análisis:

1. El pensamiento peruano de fines del s.XVIII representa el surgimiento de la filosofía en el Perú. En este punto, Salazar sostiene que durante este periodo la filosofía se torna casi independiente de factores institucionales, como sucedió en el periodo colonial donde predominó la Escolástica. En esta medida hubo una *normalización* de la filosofía como planteó el argentino Francisco Romero en torno a la filosofía latinoamericana. De este modo, el punto de partida queda establecido, pero representa la primera limitación porque las actuales investigaciones —y las que están en proceso— han permitido ampliar el horizonte discursivo de las fuentes. Una de ellas es el libro *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano siglos XVII y XVIII* ²¹ editado por José Carlos Ballón donde demuestra a través de los textos coloniales que hubo una serie de debates en el ámbito ético, político y del lenguaje. Por esta razón, la investigación salazariana no puede seguir siendo un patrón de medida o el punto ciego sobre la filosofía peruana.

2. El pensamiento peruano posee una evolución efectiva, en la cual se obtiene la siguiente linealidad histórica:

Positivismo ➡ Espiritualismo ➡ Materialismo ➡ Fenomenología ➡ ...

²¹ Esta investigación duró más de doce años donde participaron investigadores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, cuyo resultado fueron dos tomos con más de 1300 páginas. El aporte de esta investigación, aparte de los estudios introductorios de los investigadores, es la traducción al español de textos en latín colonial de Juan Ramón Coninck, Nicolás de Olea, Jerónimo de Valera, Idelfonso Peñafiel y Diego de Avendaño.

Como vemos, en el diagrama anterior, Salazar traza una linealidad o continuidad del pensamiento peruano a través de nociones como «tradición» e «influencia» filosóficas. El resultado de este procedimiento metodológico es una regularidad de las fuentes bibliográficas analizadas creando unidades como por ejemplo «el positivismo». Acaso no perdemos en situar textos que no encajan en esta regularidad de las fuentes; contrariamente Michel Foucault plantea describir dicho procedimiento a partir de un sistema de dispersión que permita constituir formaciones discursivas (Foucault 2002), esto nos hace posible complementar la investigación de Salazar Bondy mostrando las diversas tendencias en el pensamiento peruano, y no solo centrarnos en los trabajos académicos universitarios. Por eso entendemos que Salazar Bondy omite otras fuentes bibliográficas para mantener esta continuidad del pensamiento peruano o de la filosofía peruana.

Además, complementa esta linealidad con el uso del concepto de evolución, leamos unas líneas:

(...) empieza [dice Salazar] una nueva etapa en la evolución del pensamiento peruano que, por muchas razones, representa el surgimiento simple y llano de la *filosofía* en nuestro país (...) La época ofrece un cambio sensible en este cuadro. No es por cierto un cambio brusco y radical, imposible justamente en razón de las circunstancias antes consideradas, sino un proceso lento y penoso, que va marcando un trazo de evolución efectivo (Salazar Bondy 2013, pp. 5-6).

Esta cita muestra la impronta de Hegel en Salazar Bondy, pues este filósofo alemán utilizó el concepto de evolución para explicar la variación o dinámica en la que se desenvuelve el espíritu. Pero distinguiéndola entre la variación de la naturaleza donde se posee un proceso circular, es decir, todo se repite, ya que

en la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; y, por otro lado, la variación del espíritu posee novedad y, en efecto, un destino regido por la conciencia y la voluntad (Hegel, 2001). El filósofo alemán, además, articula el concepto de libertad con la evolución:

(...) la evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con indeterminado contenido. Hemos indicado desde un principio cuál es este fin; el espíritu, el espíritu de su esencia, que es el concepto de libertad. Este es el objeto fundamental y, por tanto, el principio director de la evolución (Hegel 2001, p. 129).

Así, para Salazar en el positivismo se da una evolución efectiva²² del pensamiento peruano que niega la filosofía escolástica en etapa virreinal. En este sentido, el pensamiento peruano tendrá un proceso de superación epocal como el despliegue de la conciencia hegeliana. Volveremos a explayarnos sobre la impronta de la filosofía hegeliana²³ en Salazar Bondy más adelante, por ahora solo nos limitaremos a plantearla.

3.- Por último, existe una ampliación de las fuentes escritas, es decir, se considera textos no relevantes cuya significación es sintomática de la acción de las ideas peruanas:

²² Más adelante, Salazar se opondrá a este planteamiento porque la filosofía peruana y latinoamericana se encuentran alienadas debido al subdesarrollo. Esto lo desarrollaremos cuando lleguemos al planteamiento de *la cultura de la dominación*.

²³ Hay algunos artículos que han avanzado en esta investigación. Véanse: «Hegel's Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy» (2007) de Norman K. Swazo —que trataremos en esta investigación; y «Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía» (2010) de José Santos Herceg.

(...) hemos tratado siempre de tomar en cuenta las variadas corrientes ideológicas y los trabajos individuales que han podido ser influido por escuelas y autores filosóficos (...) Su significación para nosotros es la de síntomas o elementos representativos de la acción de ideas filosóficas en nuestro país, no la de aporte de probada originalidad especulativa o medio científico: por eso lo hemos incorporado (Salazar Bondy 2013, pp. 6-7).

Por otro lado, en «Balance y perspectivas», texto final del libro de Salazar, se describen las conclusiones donde se prefigura su posterior tesis de *la cultura de la dominación* —que analizaremos más adelante. Salazar dividió este texto en tres partes:

1. *Significación del pensamiento contemporáneo*. En esta parte se sostiene que todo pensamiento se ubica en una circunstancia histórico-cultural. Este circunstancialismo sostiene que no habría un sentido único sobre la historia en un sentido hermenéutico, sino que entre la relación autor-escritor e historiador-lector surge una propia circunstancia a partir de la mediación del sujeto con el texto. Además, Salazar sostiene que existe una «línea de desarrollo» en el pensamiento peruano que sirve para visibilizar los avances y retrocesos, y, en efecto, realizar comparaciones que ponen en evidencia la realidad del progreso intelectual peruano.

2. *El problema de la filosofía peruana*. En este punto expone que nuestra filosofía no posee una vigorosa tradición teórica cuya característica es un carácter imitativo; agrega que su «evolución» se ha reducido a una mera moda extranjera y que es estéril para realizar filosofía que atienda a las necesidades de la realidad peruana. Asimismo, Salazar Bondy critica que la Universidad no brinde ni promueva la investigación cuyo resultado sería que la filosofía

constituya una isla en el conjunto de la cultura nacional y, por ende, permanezca alejada de los problemas sociales del país.

3. *Perspectivas*. A través de una cita de Hegel se proyecta la superación del futuro pensamiento peruano y concluye que nuestra sociedad es inauténtica y desintegrada. Y el sujeto de la historia no es representado en la comunidad viva y tampoco ha logrado construir su propia historia. Así, este sujeto histórico es una frustración a causa de la desintegración como nación y de la diversidad cultural.

Estas han sido las conclusiones centrales de Salazar en su investigación sobre el pensamiento peruano y ubicamos una tensión sobre la autenticidad de la filosofía peruana. Esta problemática en el corpus teórico salazariano fue desarrollada por Luis Felipe Rivera Narváez en su tesis «La dominación en Augusto Salazar Bondy: desarrollo y teorización» (2013), en la cual indica que dicha tensión se encuentra no solo en la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, sino se encuentra tempranamente en el artículo «Filosofía peruana de ayer y de hoy» (1953) y el texto que resuelve esta tensión se encuentra en «Las tendencias filosóficas en el Perú» (1962). En este sentido, comparto con Rivera Narváez que la tensión surgida sobre la autenticidad a través de la historia de las ideas será superada por medio de una ampliación metodológica a partir de *la cultura de la dominación*, que desarrollaremos en el siguiente subcapítulo.

3. La paradoja de la inautenticidad en la historia de las ideas

Hemos visto con anterioridad el tratamiento sobre el *ser emergente* del hombre y la metodología de la historia de las ideas. Ahora, en este subcapítulo nos enfocaremos en el planteamiento de la inautenticidad de la filosofía hispanoamericana planteada por Salazar Bondy. Quisiéramos advertir que omitiremos en nuestro análisis la objeción de Leopoldo Zea²⁴ a este planteamiento. Esto debido a que compartimos con David Sobrevilla y Adriana Arpini la perspectiva de que no abordó directamente las formulaciones de Salazar Bondy. Primero porque, como sostiene Sobrevilla, Zea «no toma en cuenta la acepción precisa en que Salazar usa términos “originalidad” y “autenticidad” o, mejor, porque conociéndola, declara que este uso es inválido y lo desecha sin ofrecer mayores razones» (Sobrevilla 1989, p. 538); y, en segundo lugar, la propuesta de Salazar Bondy representa una ampliación metodológica de la historia de las ideas latinoamericanas, por eso Arpini indica que la incorporación de «la teoría de la dependencia al análisis y explicación de la inautenticidad de la filosofía hispanoamericana, Augusto Salazar Bondy la hace desde una concepción antropológica y axiológica que lleva a profundizar (...) la tradición historicista gaosiana» (Arpini 2016, p. 185). De modo que abordaré el análisis de *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* desde una

²⁴ Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004) fue un filósofo mexicano y director del Centro de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales obras fueron *El positivismo en México* (1945), *En torno a una filosofía americana* (1946), *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo* (1965), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Tuvo un debate con Salazar Bondy en torno a la originalidad de la filosofía latinoamericana que ha repercutido en toda la región. La postura de Zea es que sí hay una originalidad en la filosofía latinoamericana porque el filósofo frente a su circunstancia tiene la capacidad de enfrentar sus problemas, a diferencia de Salazar Bondy para quien no habría originalidad mientras persista el subdesarrollo en los países latinoamericanos.

postura problematizadora sobre la antropología filosófica. Pero antes de explicitar la interpretación salazariana sobre la filosofía hispanoamericana, me detendré a analizar su concepto de *la cultura de la dominación* que representó el nudo gordiano para la ampliación metodológica de la historia de las ideas latinoamericanas.

El Instituto de Estudios Peruanos se constituyó en 1964 y fue fundado por José Matos Mar, Julio Cotler, Jorge Bravo Bresani, Augusto Salazar Bondy, Alberto Escobar, entre otras personalidades. Matos Mar en el prólogo de *Perú problema. Cinco Ensayos*, libro canónico en el cual participaron sus fundadores, indica datos interesantes sobre los objetivos de esta institución:

(...) este centro científico además de discutir la problemática peruana, intercambiar experiencias, evaluar estudios de primera mano y trabajar interdisciplinariamente, pretende reevaluar ideas, innovar metodologías y realizar un esfuerzo crítico que refleje el nuevo pensamiento latinoamericano libre de la imitación incondicional de modelos extranjeros. Allí, al mismo tiempo que se cuestionan teorías o interpretaciones de todo origen, se analizan conceptos y purifican términos, se intenta despertar inquietudes, sobre todo en las nuevas generaciones, y abrir nuevas perspectivas que permitan enjuiciar en forma más cabal la situación actual del Perú (Matos Mar 1983, p. 13).

Y más adelante continúa:

Nacido del diálogo, mesas redondas, conferencias y cursillos realizados por los fundadores del Instituto de Estudios Peruanos, en 1968 *Perú Problema* puso al alcance del público los primeros resultados de un intenso trabajo de investigación disciplinaria (...) Fruto de este fecundo coloquio y del libro en que se condensan, hicieron su ingreso nuevos conceptos sobre la realidad nacional, aún vigentes:

dependencia, dominación interna, desarrollo desigual, pluralismo, cultura de la dominación, alienación, multilingüismo y otros (Matos Mar 1983, p. 17).

Estas dos citas del prólogo de Matos Mar describen por un lado los objetivos del Instituto de Estudios Peruanos y por otro lado las dinámicas de los debates. En este contexto, Salazar Bondy, siendo miembro de la institución, propone discutir su trabajo «La cultura de la dependencia» en 1966. Esta dinámica grupal será importante para el filósofo peruano porque se enriquecerá con la discusión y las críticas de los otros miembros, en especial con la de Jorge Bravo Bresani²⁵. Este economista peruano publicó *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* en 1967, en este libro desarrolla «la teoría de la dominación» propuesta por François Perroux y reconoce su aporte en el campo de la economía. Además, el economista hace dos referencias en torno a Salazar Bondy; la primera versa sobre «La cultura de la dependencia» e indica las siguientes conclusiones:

A.- En el contexto de Salazar —como él mismo lo propone— *cultura de la dependencia* equivale a *subdesarrollo*.

B.- En ese mismo contexto (y él lo aceptó paladinamente), la *dependencia* podría ser más rigurosamente definida como *dominación*. Para justificar esta sustitución precisaría distinguir tres pares de conceptos antagónicos: 1) «Aislamiento»-«vinculación»: la vinculación no tiene por qué ser en un solo sentido, ni continua, ni desequilibrada, se define como cualquier género de relaciones establecidas

²⁵ Jorge Bravo Bresani (1916-1983) fue un economista e ingeniero peruano. Se desempeñó como catedrático en la Universidad Nacional de Ingeniería, la Universidad Mayor de San Marcos y la Universidad Nacional Agraria La Molina. Sus principales obras son *Planificación y desarrollo de la comunidad* (1964), *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (1967), y *Mito y realidad de la oligarquía peruana* (1968).

entre la unidad A y la unidad B. 2) «Independencia»-«dependencia»: la dependencia es la necesidad que la unidad A tiene del producto b, producido por B, es por esencia asimétrica pero puede ser recíproca (B necesita de A) y compensatoria (porque las intensidades e importancias de ambas dependencias pueden ser iguales). Dependencia es una clase de vinculación, está incluida en el género anterior. 3) «Dominación»-«subordinación»-«autonomía»: La relación de *supra* a *subordinación* se explica por una vinculación *radicalmente asimétrica*, por una dependencia *que no admitiría compensación*. Significaría pues un traslado real o virtual [aquí nosotros reconocimos la fuerza de la argumentación de Salazar] la capacidad de decisión de A hacia B. La subordinación es a su vez un caso de la dependencia, está incluida en esta última (Bravo 1967, p. 252).

Y en la tercera conclusión de Bravo Bresani observamos la incorporación del concepto de alienación en el análisis sobre la dominación:

C.- La caracterización del subdesarrollo como una situación de dominación implicaría pues una alienación de la capacidad decisoria. La condición para que se produzca —que es a su vez forzoso resultado (causación circular acumulativa de Myrdal)— es una abdicación obligatoria de su autodecisión. Esta condición que ha existido en todos los tiempos cobra en las actuales dimensiones antes insospechadas; por eso se justifica reservar el nombre de «subdesarrollo» para las situaciones presentes.

En el punto 3) reconocemos que nos convenció Salazar, que ponía énfasis en la parte volitiva en el hecho «decisiones» mientras nosotros insistíamos en la *base material mecánica* en que tales hechos se apoyaban con independencia de la voluntad de agentes (Bravo 1967, p. 252).

Este planteamiento axiológico, según Bravo Bresani, se inserta en los debates de los cientistas sociales por medio de Salazar Bondy. Y pretendía

incluirse como propuesta de una economía humana. El mismo se basa, según el mismo, en las investigaciones de Perroux que propuso dos objetivos centrales: a) trasladar la Ciencia Económica a una economía generalizada donde se visibilicen las condiciones de desigualdad y, a la par, b) trasladar el programa de la Economía Política a una economía humana que contenga una dimensión ética donde los valores sean una categoría constitutiva de la acción humana. Por último, Bravo Bresani recalca la participación de Salazar Bondy en los debates a partir de sus reflexiones axiológicas:

El valor es una categoría constitutiva, significa que así como toda experiencia se subsume bajo las formas de espacio y tiempo, toda acción se subsume bajo la forma de valor. Pero el espacio del hombre es un espacio particular (euclídeo y tridimensional) y su tiempo (un tiempo irreversible). Cabría preguntarse también si la acción humana no es concebible bajo la forma específica de un «valor». La reflexión de Augusto Salazar Bondy no ha llegado todavía a este punto. Si se llegara a él podría fundarse mejor la Economía Humana y comprender más cabalmente lo que es una «máxima optimación». Mientras tanto tendremos que atenernos a las dos líneas de pensamiento que hemos seguido: del progreso factual al «progreso» normativo; de las economías concretas con conflictos de «postulados axiológicos» a la Economía Humana en que este conflicto ha sido resuelto (Bravo 1967, p. 297).

Las referencias de Matos Mar²⁶ y de Bravo Bresani demuestran la importancia de los debates entre los miembros del Instituto de Estudios Peruanos

²⁶ Matos Mar en 1984 organizó un homenaje por el 10° aniversario del fallecimiento de Salazar Bondy en el Instituto de Estudios Peruanos. En su conferencia comenta sobre los primeros años de esta institución donde ambos eran miembros:

Por eso nadie se puede extrañar que en 1963 estuviéramos juntos en las discusiones que desembocaron en la constitución de un centro disciplinario para alentar, propiciar y difundir

y Salazar Bondy. En este capítulo me interesa desarrollar la *cultura de la dominación* —la axiología la trataremos en el capítulo IV. En primer lugar, Salazar reformula su inicial tesis de la «cultura de la dependencia» y reemplaza el concepto *dependencia* por el de *dominación*. En el debate sociológico latinoamericano de la «Teoría de la dependencia» se definía el concepto *dependencia* de manera negativa porque refería a la dependencia de un país subdesarrollado frente a un país desarrollado cuyo objetivo consistió en que el estatus subdesarrollado sería superado por medio de las prácticas políticas y económicas de los países desarrollados, es decir, un país subdesarrollado debe permitir la injerencia política y económica de los proyectos desarrollistas como sucedió con la «Alianza para el Progreso» de los Estados Unidos. En el caso de Salazar Bondy, a partir de un análisis terminológico, sostiene que el concepto de *dependencia* no posee un significado negativo de manera general por ejemplo tenemos la dependencia entre la madre y su hijo o en la relación de un país A con un país B en el marco de un convenio económico mutuo. En cambio, el concepto de *dominación* refiere al poder de decisión de un país A-dominante frente a un país B-dominado sea en el ámbito económico, político, militar, etcétera; a diferencia, entonces, del concepto de *dependencia* que se define solamente como relación mutua de un país A con un país B. La precisión terminológica de estos dos conceptos permite a Salazar Bondy ahondar en el concepto de dominación. En segundo lugar, Salazar Bondy incluye en su análisis el concepto de *alienación* desde una base filosófica-antropológica, es decir,

múltiples respuestas a una pregunta esencial: qué es el Perú y cómo son las clases populares de nuestro país. Así nació el IEP en junio de 1964 y entre sus miembros fundadores estuvo Augusto Salazar Bondy y participó activamente en los primeros pasos de nuestra institución (...) añadió aquello que fue el eje central de su razonamiento durante los años finales de su existencia: la cultura de la dominación (Matos Mar 1984, p. 138).

desde la condición del hombre que ha perdido su ser propio. Este concepto ha sido tratado ampliamente por Andrés Espíritu Ávila (2014). Si bien realiza un rastreo del concepto de alienación en el corpus teórico salazariano a partir de la impronta hegeliano-marxista, pero la alienación no solo se da en un nivel particular de la conciencia hegeliana o de una reducción económica marxista porque Salazar Bondy amplía la alienación hacia un análisis de la sociedad y la cultura peruana:

Vemos que existe un grupo de peruanos que no pueden o sienten que no pueden vivir plenamente sino fuera de su nación. Es el fenómeno bien conocido de la distancia que separa física y espiritualmente del país a los intelectuales, a los profesionales distinguidos, a los hombres que disponen de considerables recursos económicos, fenómeno que tiene un hondo significado antropológico: la alienación de un sector de la comunidad nacional. Pero este sector no es, desgraciadamente, el único alienado. En formas diversas, las clases medias, los grupos que forman la mayoría de la población urbana, los pequeños-burgueses y los obreros calificados sufren de alienación por la mistificación y la inautenticidad (Salazar Bondy 1985, p. 27).

Este desplazamiento conceptual de índole hegeliano-marxista fue desarrollado por Perroux donde la alienación es colectiva y surge en las industrias, en la política y en el Estado (Perroux 1970). Frente a esta situación el francés opone la creación colectiva como forma de desalienación donde el sujeto histórico ya no es el proletariado, sino todos los hombres en un sentido ecuménico. De esta manera, Salazar Bondy, a partir de esta ampliación conceptual sobre la alienación, sostiene los siguientes rasgos de la población peruana:

1. En el Perú no existe una sociedad peruana o cultura peruana particular, sino una multiplicidad de culturas que corresponden a los diversos grupos humanos que conviven en el territorio nacional; en consecuencia, existe un *pluralismo cultural* que constituye un principal rasgo de nuestra vida actual.

2. Esta multiplicidad de culturas que no permite constituir una unidad cultural causan dos rasgos complementarios: *hibridismo* y *desintegración*.

3. Los rasgos anteriores permiten aceptar: la *inautenticidad* y el *sentido imitativo* de las actitudes, la *mistificación de los valores*, la *superficialidad de las ideas* y la *improvisación de los propósitos*.

4. La población peruana, a partir de estos rasgos, acepta *representaciones ilusorias* de su propio ser o *mitos enmascaradores* sobre sí mismos.

Ahora bien, Salazar sostiene que el subdesarrollo es la causa principal porque refleja la situación de un país que no logra autoimpulsarse y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. El Perú se encuentra en esta situación debido a sus relaciones con las grandes potencias industriales. La dominación de los recursos y medios de producción es la dominación primaria (Salazar Bondy 1985, p. 31), es decir, a través de esta, se derivan otras dominaciones, llámense cultural, militar, política o social.

Pero cómo entendemos las manifestaciones auténticas de la cultura peruana, acaso no caería en una contradicción frente al planteamiento de *la cultura de la dominación*. Salazar Bondy no niega la existencia de ciertos rasgos auténticos en la población peruana, pero el problema es «no por definirnos como indios, españoles, cholos u occidentales, alcanzaremos la realización de nuestro ser y la libertad de nuestro actuar» (Salazar Bondy 1985, p. 31), sino «el origen

y el fundamento de nuestra condición negativa, la dependencia con dominación, quedarían en ese caso intocados y se agravarían más bien los factores de división y estancamiento» (Salazar Bondy 1985, p. 31). Esto queda claro en su debate con Ángel Rama²⁷; Salazar Bondy denomina como paradoja de la autenticidad a ciertas manifestaciones culturales en *la cultura de la dominación*, pero esto no contradice el carácter imitativo cultural en su conjunto como sociedad subdesarrollada. De modo que, si hay una voz de alerta como respuesta a la metáfora de la sala de espera, entonces habrá un proyecto que «logre sacudirse el yugo existencial de la enfermedad y abrirse a nuevos horizontes, a la vida desenvuelta y plena de la salud» (Salazar Bondy 1972, p. 21). En conclusión, la cultura latinoamericana puede ser:

(...) una *cultura de dominación* sin perjuicio de alimentar poderosas fuerzas de liberación (...) quizá sea más cierto aún decir que en la medida en que esta cultura traduce una existencia alienada, por mutación histórica decisiva, se hallaría en condiciones de ser el venero de una genuina conciencia liberadora (Salazar Bondy 30 de abril de 1972, p. 21).

El diagnóstico de la población peruana representada a través de *la cultura de dominación* será introducido en el análisis sobre los países del Tercer Mundo debido a su condición de países subdesarrollados. La tarea fundamental de un proyecto de liberación es eliminar el sistema capitalista que permite la dominación primaria de índole externa, que repercute en otras relaciones de dominación de manera interna. Sin embargo, el diagnóstico de la cultura peruana

²⁷ Ángel Rama Facal (1926-1983) es un prolífico ensayista y crítico literario uruguayo. Entre sus principales obras tenemos *Rubén Darío y el modernismo* (1970), *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), *La ciudad letrada* (1984), y *La crítica de la cultura en América Latina* (1983).

no solo representa una mera crítica, sino permite, a partir de su negatividad, proponer la cancelación de la condición de defectividad y alienación de los hombres:

Y podemos ser, además, a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Este es también un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre (Salazar Bondy 1985, p. 38).

Esta negatividad no fue ampliamente comprendida por Zea y Rama, pues en la dialéctica hegeliana el concepto de alienación es un momento en el devenir del espíritu cuyo propósito es captar la experiencia particular e histórica. La alienación, como momento de negatividad, pretende, a partir de esta particularidad, un movimiento dialéctico hacia la universalidad, en este punto es clara la impronta de Hegel:

El espíritu es *conciencia* de una realidad objetiva para sí libre; pero a esta conciencia se enfrenta aquella unidad del sí mismo y de la esencia, a la conciencia *real* se enfrenta la conciencia pura. De una parte, mediante su enajenación, la autoconciencia real pasa al mundo real y éste retorna a aquélla, pero, de otra parte, se ha superado precisamente esta realidad, tanto la persona como la objetividad; éstas son puramente universales. Este su extrañamiento es la *pura conciencia* o la esencia (Hegel 2010, p. 287).

De modo que la alienación es necesaria, solo como momento previo, para la reasunción dialéctica y cuyo objetivo es la asimilación de este momento como superación en el espíritu, lográndose ya no un extrañamiento (*Entäusserung*), sino una reinteriorización o entrañamiento (*Er-innerung*). Si bien Salazar no lo

plantea en estos términos, es notoria la deuda sobre la negatividad de la dialéctica hegeliana. Uno de los pocos que concordaron sobre la negatividad fue Enrique Dussel, pues este filósofo argentino tomó partido por Salazar Bondy en el debate con Zea e indicó que: «Algunos filósofos no se han detenido suficientemente en la crítica negativa, y desde un optimismo afirmativista no han comprendido la necesidad de transitar primero por la negatividad» (Dussel 2007, p. 56).

Ahora bien, vayamos a la aplicación de *la cultura de la dominación* en el análisis de la historia de las ideas latinoamericanas²⁸. En primer lugar, Salazar Bondy indica que el pensamiento filosófico hispanoamericano surge desde el descubrimiento de América y de la conquista española; esta postura se debe, como indica el filósofo peruano, a la falta de fuentes y a las limitaciones sobre el pasado cultural de los pueblos indígenas²⁹. En el establecimiento colonial durante los siglos XVI y XVII hubo la introducción de la filosofía que representaban los intereses de los colonizadores, es decir, esta primera filosofía hispanoamericana fue un pensamiento conservador y antimoderno y no poseía un pensamiento americano original. Pero en el siglo XVIII con la introducción de Galileo, Descartes, Leibniz, Rousseau, Adam Smith, entre otros hay un «despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y

²⁸ Utilizaremos para nuestro análisis el texto *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano* que fue publicado por la Universidad de Kansas en 1969. Este texto es el mismo publicado como *¿Existe una filosofía en nuestra América?* en 1968 que provocó el debate con Zea.

²⁹ Este planteamiento del inicio de la filosofía ha sido y sigue siendo interpelada en las investigaciones sobre la filosofía en el Perú. Tenemos el caso de Víctor Mazzi que en *Presentación de Juan Yunpa* (1994) demuestra a partir de textos prístinos, como la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala, la existencia de filósofos antes de la llegada de los españoles.

americana» (Salazar Bondy 1969, p. 7). Y en la etapa independentista en Hispanoamérica encontramos un pensamiento filosófico sin censura del orden monárquico (como la escuela escocesa del *common sense*, el espiritualismo ecléctico y el krausismo), periodo conocido como romántico que abarca desde las independencias hasta 1870. Luego, hay un predominio desde fines del siglo XIX hasta inicios del siglo XX del positivismo de Auguste Comte y Herbert Spencer que será posteriormente superado por un movimiento filosófico universitario denominado como los *fundadores*, en el que se encuentran Alejandro Deustua, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Enrique Molina y Antonio Caso. Después, aparecen el marxismo y la fenomenología que tendrán en el caso del primero una vinculación y repercusión en el ámbito político, y en el caso de la segunda se introduce desde la tercera década del siglo XX por medio de Edmund Husserl, Martín Heidegger y el existencialismo francés. Por último, señala Salazar Bondy, hay una orientación en temas como la lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje.

Este escueto repaso histórico de la filosofía en Hispanoamérica le permite a Salazar Bondy sostener la inexistencia de una filosofía auténtica porque posee las siguientes características:

- a) El sentido imitativo porque solo es una sucesión de doctrinas europeas importadas y que no poseen conceptos, planteamientos y aportes originales.
- b) La receptividad universal cuyo rasgo es la aceptación de cualquier tradición filosófica.
- c) Ausencia de una tendencia característica incapaz de crear una tradición de pensamiento.

- d) Ausencia correlativa de aportes originales que sean incorporados a la tradición del pensamiento mundial.
- e) Presencia de un sentimiento de frustración intelectual.
- f) Un distanciamiento entre los filósofos y su comunidad.

Ahora bien, estos rasgos del pensamiento filosófico hispanoamericano serán analizados a través de la impronta de Hegel. Salazar Bondy comparte con este filósofo alemán que una filosofía representa «la filosofía de su tiempo», es decir, es producto racional de la comunidad de manera auténtica. Pero, la filosofía es inauténtica cuando tiene una imagen ilusoria de sí como representación mistificadora y se presenta como una ilusión antropológica:

(u)na representación ilusoria de sí no es posible sino en la medida en que no hay cumplimiento de sí, en la medida en que no se alcanza a vivir genuinamente, por lo menos en ciertos sectores muy importantes de la existencia histórica. En este punto es, pues, inexacto —aunque no falso— el negar veracidad a las filosofías inauténticas. Más exacto es decir que mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su defecto de ser. Fallan al no ofrecer la imagen de la propia realidad como debiera ser, pero aciertan, sin proponérselo, como expresión de la falta de un ser pleno y original (Salazar Bondy 1969, p. 17).

Salazar Bondy, como hemos visto, relaciona *la cultura de la dominación* con la historia de las ideas latinoamericanas, por eso incluye, en sus investigaciones históricas, conceptos como frustración, enajenación, autenticidad y mistificación. De modo que el pensamiento filosófico hispanoamericano posee el rasgo de negatividad por los rasgos descritos anteriormente; el punto de partida es reconocer la necesidad de indagar y buscar los factores y las causas de esta situación. Para Salazar Bondy, la causa es el

subdesarrollo de los países del Tercer Mundo y su producto *la cultura de dominación*. Pero, de ninguna manera, este diagnóstico negativo de Salazar Bondy es pesimista porque:

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso consciente de él, con vistas a su cancelación (Salazar Bondy 1969, p. 25).

Finalmente, agrego dos puntos centrales que Salazar Bondy propone: a) la exigencia de que la filosofía practicada en Hispanoamérica no se conforme con ser aplicativa, sino tiene que ser «teoría y a la vez aplicación, concebidas y ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías» (Salazar Bondy 1969, p. 26) y que haga frente a los sucursalismos filosóficos en las universidades; y b) no rechazar el aporte ni el diálogo con otras tradiciones filosóficas, pues este filósofo peruano tuvo una constante recepción crítica de la tradición filosófica occidental, como actualmente reconocemos en el trabajo de Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Santiago Castro-Gómez, entre otras personalidades de nuestra región.

El planteamiento salazariano de la cultura de la dominación me sirvió para comprender la ampliación metodológica de la historia de las ideas latinoamericanas cuyo resultado es la alienación del hombre y la cultura latinoamericana debido al subdesarrollo y, por ende, la inautenticidad de la filosofía latinoamericana. Esto me permitirá realizar objeciones a un estudio sobre Salazar Bondy donde pretenden etiquetarlo como un hegeliano sin más.

4. ¿La guarida de Hegel o el filosofar del alba?

Hemos visto a lo largo de los anteriores subcapítulos el tópico de *la histórica* en Salazar Bondy. Como último punto me detendré en el artículo «Hegel's Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy» de Norman K. Swazo. En primer lugar, según este norteamericano, ubicamos la influencia del sistema hegeliano en el pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX al que denomina «la guarida de Hegel». He agrupado sus sugerentes críticas de la siguiente manera para luego pasar a mis objeciones:

a) La crítica salazariana sobre la existencia de la filosofía hispanoamericana remite al problema radical de la autenticidad, es decir, se indaga sobre la autenticidad del filosofar latinoamericano. La primera paradoja surge de este modo: si este concepto pertenece a las reflexiones filosóficas de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre porque no se rechaza o critica dicho concepto, no sería contradictorio indagar la existencia de la filosofía hispanoamericana a partir de conceptos propios de la filosofía occidental: «in this concept of authenticity, we have an uncritically appropriated concept that somehow has legitimacy for the Hispanic American philosopher that other 'Eurogonous' concepts do not have» (Swazo 2007, p. 2)³⁰.

b) La siguiente paradoja es sobre la validez del sistema hegeliano en Salazar Bondy, en el cual se afirma que la filosofía latinoamericana es racional y forma parte del movimiento de «el espíritu del mundo»:

³⁰ Traducción: «en este concepto de autenticidad, tenemos un concepto acríticamente apropiado que de alguna manera tiene legitimidad para el filósofo hispanoamericano que otros conceptos "eurocéntricos" no tienen».

Latin American philosophy qua possibility becomes actual only if it attains to a selfconsciousness, breaking through the European philosophy that is “alien to it” and thus, attaining “to itself,” realizes itself in the will and action of the Latin American philosopher who is no longer European in will or action. That, of course, is a Hegelian claim, but a claim nonetheless that operates tacitly if not explicitly in the analysis that Salazar Bondy manifests in his insistent quest for authenticity (Swazo 2007, p. 3)³¹

Asimismo, el análisis salazariano sobre la filosofía hispanoamericana se desarrolla en un nivel hermenéutico, el cual afirma una vez más la impronta hegeliana:

But he thereby shifts his focus from the level of hermeneutic engagement to the level of empirical assessment. Dependency and domination are relevant factors in the underdevelopment of Latin America, of course. But, if one insists that Latin America suffers a defective existence such that its philosophy is unauthentic, then the question of evidence has to be engaged not at the level of the empirical but at the level of hermeneutic engagement. And, that evidentiary assessment discloses what is decisive here, viz., that Salazar Bondy remains fundamentally Hegelian in his analysis and in his conclusions (Swazo 2007, p. 4)³²

³¹ Traducción: «La filosofía latinoamericana en cuanto posibilidad solo se vuelve real si alcanza una autoconciencia, rompiendo con la filosofía europea que le es “ajena” y, por lo tanto, alcanzándose “a sí misma”, se realiza en la voluntad o acción. Eso, por supuesto, es un reclamo hegeliano, pero un reclamo que opera tácitamente, si no explícitamente, en el análisis que Salazar Bondy manifiesta en su insistente búsqueda de autenticidad».

³² Traducción: «Por supuesto que la dependencia y la dominación son factores relevantes en el subdesarrollo de América Latina. Pero, si uno insiste en que América Latina sufre una existencia defectuosa de modo tal que su filosofía no es auténtica, entonces la cuestión de la evidencia no debe abordarse a nivel de lo empírico sino a nivel de compromiso hermenéutico. Y, esa evaluación probatoria revela lo que es decisivo aquí, a saber, que Salazar Bondy sigue siendo fundamentalmente hegeliano en su análisis y en sus conclusiones».

c) ¿El sujeto que emite la situación defectiva de la filosofía latinoamericana no sería también una afirmación defectiva? ¿Mejor no sería afirmar, como hace Swazo, a modo de pregunta lo siguiente?: «To be transparent: Must one not move to indict and say that it is the defective and illusory philosophic conscience of thinkers such as Salazar Bondy that causes us to suspect the existence of a defective and unauthentic social being in Latin America?» (Swazo 2007, p. 4)³³.

Ahora bien, vayamos a mis objeciones sobre el artículo de Swazo. En el punto a), cuando Salazar plantea el tema de la autenticidad no radicaliza la imposibilidad del diálogo filosófico con la tradición occidental a manera de un provincianismo. Por eso, Salazar Bondy recalca que debemos:

tener conciencia de su carácter provisional e instrumental y no tomarlos como modelos y contenidos que hay que imitar y repetir como absolutos, sino como herramientas que hay que utilizar en tanto no haya otras más eficaces y más adecuadas al descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica (Salazar Bondy 1969, p. 26).

En el punto b), si bien se presenta una impronta hegeliana en Salazar Bondy, no concordamos con la total asimilación del sistema hegeliano. La lectura de la tradición filosófica-occidental en Salazar Bondy se realiza de manera crítica y propositiva, en efecto rechazamos el análisis de Swazo porque Salazar Bondy no es un hegeliano que asuma un sucursalismo filosófico, pues constantemente se encuentra en diálogo con otras tradiciones filosóficas y otras disciplinas como la sociología y la economía. Por eso, la limitación de Swazo es su lectura parcial

³³ Traducción: «Para ser transparentes: ¿no es el que uno se lance a acusar y decir que es la conciencia filosófica defectuosa e inauténtica de pensadores como Salazar Bondy hace sospechar la existencia de un ser social defectuoso y no auténtico en América Latina?»

de la obra salazariana, pues este autor norteamericano no complementa su estudio con el planteamiento salazariano que subyace en el análisis de la filosofía hispanoamericana, a saber, *la cultura de la dominación*. Este texto salazariano, como hemos señalado anteriormente, es un diálogo entre la «Teoría de la dependencia» latinoamericana, «la teoría de la dominación» de Perroux y las discusiones con los cientistas sociales del Instituto de Estudios Peruanos. De manera que la propuesta de la autenticidad de la filosofía hispanoamericana no solo se da en términos hermenéuticos, sino a partir de la eliminación de los lazos de dominación primaria y secundaria sobre la situación de los países del Tercer Mundo frente a los países imperialistas:

Es condición *sine qua non* de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper los lazos de dependencia que atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo (Salazar Bondy 1985, p. 37)

Y, en el punto c), Salazar Bondy comprende que en un nivel teórico se da una autenticidad siempre y cuando se afirme la condición defectiva en un nivel antropológico: «Lo único auténtico que tenemos todos los peruanos hoy es, seguramente, solo la conciencia de nuestra condición defectiva. Podemos ser, por lo pronto, una unidad por la negación, puesto que las afirmaciones nos separan» (Salazar Bondy 1985, p. 38). Por tanto, las críticas de Swazo, si bien señalan una vía importante de investigación, a saber, la impronta hegeliana en

Salazar Bondy, no obstante su artículo minimiza el corpus teórico salazariano y, por este motivo, lo malinterpreta como seguidor acrítico del sistema hegeliano³⁴.

Por otro lado, en el análisis antropológico salazariano, cuestión que omite Swazo, se introduce el concepto marxista de *alienación*. Esta omisión no le permite ver la distancia de Salazar Bondy con Hegel y la cercanía con los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* de Marx —vimos con anterioridad la inserción del concepto de trabajo en la reflexión salazariana. En este caso malinterpreta a Salazar Bondy como un mero aventurero que se guarece en Hegel. No creemos que el filósofo peruano, menos a partir de su participación en los debates de las ciencias sociales, se quedaría atrapado, como sugiere Georg Lukács a decir de Hegel, en un idealismo acrítico:

Hegel habla de la alienación y de su superación por la filosofía. Pero no sospecha siquiera que esa filosofía que en su sistema tiene que superar la «alienación» es ella misma una forma de manifestación pregnante y característica de «alienación» (...) Las observaciones críticas de Marx muestran plásticamente cómo esa falta identificación de hombre y autoconsciencia nace necesariamente de la falsa concepción de alienación en la vida social (Lukács 1963, p. 529).

Por eso, Salazar Bondy, más allá de la guarida de Hegel, representa un filosofar del alba porque tampoco aceptó la sentencia hegeliana donde la filosofía representa, a manera de metáfora, el búho de Minerva, es decir, la filosofía como análisis de los hechos consumados, sino «creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba,

³⁴ Incluso, en torno al análisis del concepto de esencia, Salazar sugiere usar como herramienta teórica a Husserl en vez de Hegel. Pero, como veremos más adelante, Salazar a partir de su libro *Irrealidad e Idealidad* (1958) se distancia del análisis fenomenológico debido a su rasgo especulativo y deriva hacia una lectura de la filosofía moral británica.

principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro» (Salazar Bondy 1969, p. 25). Si bien reconocemos la impronta hegeliana en el corpus teórico salazariano o específicamente en el tópico de *la histórica* salazariana, también es visible, aunque parece invisible para Swazo, la distancia con el sistema hegeliano.

5. Conclusión

Finalmente, hemos analizado en este capítulo la temática histórica del corpus teórico salazariano denominada como el tópico de *la histórica* para demostrar que sus conclusiones derivan en una problematización del estatus antropológico en Latinoamérica, que formaría parte fundamental de la filosofía de la liberación de Salazar Bondy. Hemos desarrollado, en primer lugar, el *ser emergente* del hombre, si bien parte de una reflexión ontológica sobre el ser, sin embargo a partir de la articulación de los conceptos de historia, cuerpo y trabajo, su planteamiento no se reduce a conclusiones especulativas, sino referidas al estatus de alienación del hombre. En segundo lugar, analizamos la metodología de la historia de las ideas latinoamericanas para concluir que existe una «tensión» sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, que será resuelta mediante el planteamiento salazariano de *la cultura de la dominación*. Este planteamiento fue parámetro de análisis para sostener la inautenticidad no solo de la filosofía peruana sino de la filosofía latinoamericana debido a la situación de alienación del hombre latinoamericano inmerso en una situación de subdesarrollo. Por último, a partir de las delimitaciones conceptuales anteriores, he objetado la interpretación de Norman Swazo que considera a Salazar Bondy como un mero filósofo acrítico del sistema hegeliano.

Veremos en el último capítulo cómo el tópico *la histórica* se imbrica con *la pedagógica* y *la axiológica* para sostener la filosofía de la liberación de Salazar Bondy.

CAPÍTULO III: LA PEDAGÓGICA

Este capítulo tiene como finalidad desarrollar y analizar una selección de escritos educativos del corpus teórico salazariano. He decidido nombrarlo tópico de *la pedagógica* en el sentido de una teorización sobre la educación y que además engloba la actividad profesional como pedagogo presente en Salazar Bondy. De esta manera, me centraré en desarrollar los conceptos educativos salazarianos que formarán parte de su filosofía de la liberación. Habíamos mencionado en la «Introducción» que Sobrevilla tuvo un tono peyorativo sobre los escritos educativos de Salazar Bondy. Este capítulo nos oponemos a esta postura porque asumimos que estos textos forman parte importante de la filosofía de la liberación de Salazar Bondy. Pero, antes de pasar a este análisis, realizaré una breve descripción de su itinerario como pedagogo.

1. El itinerario como pedagogo

Salazar Bondy sustentó en 1953 su tesis doctoral *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real* que le permitió ingresar como catedrático a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Posteriormente, en el año 1955, fue elegido director del colegio «Alejandro O. Deustua» conjuntamente con Rosalía Ávalos —esposa del sociólogo José Matos Mar—, quien se ocupó de la sección de mujeres. Esta institución fue creada por iniciativa de la Federación de Empleados Bancarios del Perú y suplía el encarecimiento de la enseñanza escolar. Y, además, como indican sus directores:

La enseñanza que se impartirá en el colegio estará inspirada en las más modernas orientaciones pedagógicas. Sin ceñirnos a ningún sistema

especial, nuestros esfuerzos se encaminarán a realizar dentro de las condiciones de nuestro medio los principios defendidos por la Escuela Nueva (Salazar Bondy y Ávalos, 1955, p. 10).

En la inauguración de dicho colegio, Salazar Bondy dio un discurso donde situamos sus iniciales reflexiones sobre la educación que transitarán hacia sus posteriores escritos. Un punto del discurso trató sobre la misión del ciudadano peruano, como parte de la colectividad, frente a la problemática educativa debido a sus implicancias en las relaciones personales e interpersonales del ser humano: «educar, en su significación cabal, es una función encomendada a todos y cada uno de los ciudadanos, en cuanto sus esfuerzos son animados por el ideal de la auténtica vida colectiva» (Salazar Bondy 1955, p. 21). Asimismo, Rosalía Ávalos en su discurso sostuvo la preocupación sobre la educación y el rol de la mujer en la sociedad³⁵, en un contexto de escaso interés en esta temática:

La tarea y el camino a recorrer en la educación peruana son difíciles, pues hay mucho que hacer para alcanzar los verdaderos ideales del grupo que representamos y en el campo de la educación femenina los problemas son quizás más agudos. La mujer va conquistando lentamente el puesto que le corresponde en la nueva sociedad que se gesta (Salazar Bondy y Ávalos, 1955, p. 11).

En esta etapa, Salazar Bondy, como director de la escuela «Alejandro Deustua», consolidó su aprendizaje no solo como pedagogo, sino en la dirección

³⁵ Salazar Bondy fue pionero dentro de la filosofía peruana al incluir en sus reflexiones la problemática y liberación de la mujer. Véanse los siguientes artículos «Liberación femenina y Reforma Educativa» (1974). En *Expreso*, 20 de enero, p. 11; «La promoción educativa de la mujer» (1974). En *Expreso*, 27 de enero, p. 11; y los diálogos de Micaela en *Bartolomé o de la dominación* (1974). Esta temática no ha sido investigada en el corpus teórico salazariano.

administrativa. Y, más adelante, ya en un nivel universitario, encabezó una reforma en la Universidad Nacional de San Marcos en 1964. Mauricio San Martín, rector por aquel entonces, encargó a Salazar Bondy y a un equipo de catedráticos³⁶ el Proyecto de la Facultad de Estudios Generales. Como parte de esta reforma, el filósofo peruano participó del V Seminario sobre Educación Superior en las Américas organizado por la Universidad de Kansas en 1964, y abordó dos puntos centrales³⁷: la enseñanza filosófica y la reforma universitaria. Sobre este último punto, el filósofo peruano argumentó que debido a la deficiencia de la educación secundaria se hace necesario la creación de una Facultad de Estudios Generales; pero preveía, debido al deficiente presupuesto de la universidad, la injerencia partidaria de funcionarios del Estado y parlamentarios. Por tal motivo, Salazar Bondy buscó el asesoramiento de la Universidad de Kansas³⁸. En octubre de 1964 se hace entrega de dicho proyecto al rector San Martín.

³⁶ En el archivo familiar de Salazar Bondy se encuentra «El proyecto de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos». Aparece una carta inicial de Salazar Bondy indicando la entrega de este proyecto al rector Mauricio San Martín. Los integrantes de esta comisión fueron los profesores: Carlos Aranibar, Gustavo Ayllón, Roberto Beltrán, Renato Castro de la Mata, Pedro César Castro Ochoa, Máximo Da Fieno, Luis Estrada de los Ríos, Alberto Escobar, Juan B. Ferro, Martha Hildebrandt de Altuve, Emilio Isla, Pascual León Chinchá, Pablo Macera, Dante Marciani, Luis de Olazábal, Antonio Peña, Inés Pozzi-Escot de John, Fernando Quevedo, Aníbal Quijano, Javier Rivas Ramos, Gastón Vargas, Hernando Vásquez Rojo, Armando Zubizarreta. Este documento contiene más de 240 páginas, dividido en cuatro capítulos y tres anexos, y no fue publicado al público general, pues solo tuvo una circulación interna en la universidad.

³⁷ Para más detalle de la participación de Salazar Bondy en este seminario véase los siguientes artículos del autor: «La formación filosófica y su función en la educación y el desarrollo» y «Esfuerzos encaminados a la Reforma Universitaria en San Marcos», que fueron compilados en *En torno a la Educación* (1965).

³⁸ George Waggoner fue uno de los promotores de los Estudios Generales. Salazar Bondy tuvo una estrecha relación académica con él y con la Universidad de Kansas.

Lamentablemente, Mauricio San Martín después de las protestas desatadas en el claustro sanmarquino, debido a los problemas en la implementación de los Estudios Generales, renuncia a su cargo. Este suceso³⁹ responde a las maniobras políticas realizadas por Luis Alberto Sánchez⁴⁰ —catedrático sanmarquino y senador peruano— y la Federación de Estudiantes,

³⁹ En la revista *Caretas* se informó sobre los sucesos de los Estudios Generales donde detallaron estas maniobras políticas de Sánchez y los estudiantes apristas que conformaban la Federación Universitaria de San Marcos (FUSM) para perjudicar dicha implementación:

Sánchez apretó a fondo el acelerador de sus maniobras. Al parecer, había obtenido mediante presiones, ciertas promesas del Rector Mauricio San Martín. Eso dio a entender cuando, al partir a Italia, el 20 de enero, dijo a los dirigentes apristas de la Federación Universitaria de San Marcos que lo de la Facultad ya estaba resuelto, y que para dirigirla se nombraría una comisión «integrada» (en realidad pro aprista) (...) Pero las cosas resultaron cuerdas para Sánchez. El Consejo Universitario y el Rector obtuvieron en realidad que quien nombrara a los diez integrantes del Comité fueran los propios miembros de la Comisión redactora, de cuyo seno debían salir éstos. Así se hizo, el 22 de Enero, y Augusto Salazar Bondy fue nombrado Presidente del Comité (...) Este resultado obtenido por vías estrictamente académicas, indignó a los apristas y particularmente a Sánchez (Caretas 1965, p.9).

⁴⁰ Luis Alberto Sánchez fue un historiador de la literatura peruana y militante del APRA. Este partido político, debido a su tendencia pro-imperialista, fue blanco de críticas del Movimiento Social Progresista, en el cual militaba Salazar Bondy. Por otro lado, en lo académico, Sánchez había dedicado reseñas críticas a Salazar Bondy sobre el libro *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, en las cuales indignado manifiesta la omisión de su libro *Balance y liquidación del 900* (1940). Asimismo, considera de «mala salud intelectual» el nimio análisis sobre la obra de Víctor Raúl Haya de la Torre, contrariamente al análisis de la obra de José Carlos Mariátegui: «Mala porque adjudica a Haya de la Torre sólo una parte de su pensamiento prescindiendo de la más calificada y vigente (...) mala, porque respecto a Mariátegui se lanza a una beatificación que no corresponde a los hechos» (Sánchez, 1965, p. 12). Asimismo, sin argumentos, utiliza falacias *ad hominem* contra Salazar Bondy:

(...) se ha apresurado a publicar el borrador que debió ser su obra, pues, mientras se afana por ser meramente crítico del pensamiento filosófico (atendiendo al subtítulo que él mismo se ha impuesto), en realidad no atina a concretar las «ideas» ajenas, y en cuanto a las «propias» surgen con tintes de partidismo y aún de sectarismo político absolutamente inadecuado y, lo que es más grave, sólo en consonancia con los propósitos de un puñado de personas por sí mismas llamadas «superiores» (Sánchez, 1965a, p.12)

cuyo resultado fue frustrar esta implementación. En el archivo familiar de Salazar Bondy tuvo acceso a un volante publicado por el sector maoísta del Partido Comunista Peruano, conformado por Bandera Roja y por los Jóvenes Comunistas Peruanos⁴¹. En este documento se indica que hay un «oportunismo de derecha» por parte de la facción prosoviética. Además, dicho grupo comunista prochino sostuvo que el enemigo es el imperialismo norteamericano cuyos agentes son el APRA y el grupo de Salazar Bondy, quienes son denominados como «grupo gorila» de los Estudios Generales y espías del Pentágono. Ahora bien, este sector comunista prochino, considera que el grupo oportunistas de derecha y el grupo gorila han creado un falso discurso sobre la alianza de ellos con los apristas:

La calumnia de la alianza «aprochina» solo tiene como objetivo pasar de contrabando el apoyo al otro grupo pro-imperialista, el de Salazar Bondy y en segundo lugar, es el manotazo del ahogado oportunismo de derecha que cree de esta manera poder superar su desprestigio y sus raleadas fuerzas minoritarias. De lo expuesto se desprende el oportunismo de derecha en recurrir a la matonería, a la delación, a la calumnia, a la demagogia, y a la confusión para salvarse de su inminente hundimiento ideológico y orgánico (s/r).

Esta volante mapea el panorama ideológico y político de la universidad y permite, desde luego, sacar conclusiones sobre las correlaciones de fuerza que no permitieron la implementación de los Estudios Generales. Ahora bien, Salazar

⁴¹ En aquella época el Partido Comunista sufría una serie de escisiones internas; por un lado, el sector maoísta o prochina y, por otro lado, el sector moscovita o prosoviético. El sector maoísta fue integrado en un inicio por Patria Roja y Bandera Roja, pero esta última radicalizará su posición sobre la lucha armada, así surgirá Sendero Luminoso liderado por Abimael Guzmán. Este proceso de escisión surge en V Conferencia Nacional del Partido Comunista Peruano en 1963.

Bondy en varias entrevistas expuso los fines y objetivos de los Estudios Generales que fueron las siguientes: a) los estudiantes ingresantes en el primer año adquirirían una experiencia nueva a partir de las tareas y las posibilidades ofrecidas por la Universidad; b) este ciclo básico es una preparación en la vida universitaria y sirve como orientación de acuerdo a sus aptitudes y vocaciones; c) Se integraría las ciencias naturales y las ciencias humanas como parte de la formación de los estudiantes; y d) se otorgaría instrumentos intelectuales y metodológicos en la preparación de los estudiantes (Salazar Bondy 1964, p. 5). Por otro lado, sobre los culpables de la frustrada implementación indica lo siguiente:

(...) la FUSM controlada por los apristas y aleccionada por el Dr. Sánchez, coincidiendo con grupos comunistas y con una minoría de catedráticos, impidieron el establecimiento de la Facultad de Estudios Generales y la aplicación del examen único de admisión (...) Se quiere entregar al Apra el control de San Marcos y de las otras universidades, con lo cual se habrá liquidado definitivamente la vida académica (Salazar Bondy 1965, p. 4).

Finalmente, pareciera que Salazar Bondy pretende una posición apolítica universitaria debido a su oposición al APRA, pero, todo lo contrario, pues realiza una distinción entre partidismo y política. Entendiéndose la primera como subordinación del desarrollo académico al interés de las facciones políticas:

(...) los vicios del partidismo universitario, la supeditación de la marcha académica a los intereses de las facciones políticas, la organización misma del movimiento estudiantil según patrones partidistas y la reiteración de acciones políticas, como las huelgas y las tomas de locales, tienen como principal causante al Apra. Hoy día hay otros grupos políticos, con mayor o menor fuerza (facciones

comunistas, socialistas, acciopopulistas, democristianos, etc.), (...) han aprendido el partidismo universitario en la escuela del Apra (Salazar Bondy 1965c, p. 4).

En cambio, la política en la actividad universitaria tiene una relación estrecha con ella porque no es ajena «al proceso del país, al planteo de sus problemas y a sus perspectivas de cambio» (Salazar Bondy 1965c, p.4) y debe formar a los cuadros dirigentes que investiguen la realidad peruana. Finalmente, la participación de Salazar Bondy en su faceta de pedagogo, como hemos visto, tuvo desde un inicio una agitada agenda que será más intensa cuando forme parte de la Reforma Educativa en el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas.

Finalmente, en los siguientes capítulos plantearemos dos etapas en el tópico de *la pedagógica*: a) La educación de la crisis, y b) la educación del hombre nuevo. Ya con anterioridad, Rolando Andrade Talledo (1990) ubicó tres etapas: a) La educación de la crisis (1956-1971), b) La reforma de la educación (1971), y c) la Educación del hombre nuevo (1974). En mi investigación no encuentro diferencias entre la etapa b y c planteada por Andrade Talledo, por tal motivo las hemos agrupado en una sola.

2. La educación de la crisis: una postura inicial

En el corpus teórico salazariano encontramos escritos que representan sus iniciales críticas al sistema educativo básico y universitario. Estos escritos fueron recopilados en el libro *En torno a la educación* (1965). En el artículo «La educación peruana en el Mundo Contemporáneo», Salazar Bondy sostiene que la problemática educativa tiene que complementarse con la transformación

estructural de la sociedad peruana; esta postura es una continuación de los planteamientos de Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui. Debido a esto es importante partir de un análisis sobre la realidad peruana y, así, evitar aislar la educación de la problemática nacional, de ahí que debido a la crisis tanto en el ámbito institucional como en el ámbito teórico-educativo la denominara *la educación de la crisis*. De este modo, Salazar Bondy asume una posición crítica, en primer lugar, frente a los planteamientos abstractos e idealistas sobre la educación porque estos solo analizan de manera particular la problemática y porque, en segundo lugar, proyectan un supuesto hombre ideal, desencarnado de la realidad peruana:

La educación tenía entonces una orientación que apuntaba a un hombre ideal y sólo a través de él al hombre peruano. De hecho, sin embargo, por esta idealización abstracta, la escuela volvía las espaldas al país y no alcanzaba a formar hombres integrados, aquí y ahora, en su sociedad; hombres cabales para la misión concreta que el reto de la historia les imponía. Esta educación, por ignorar la crisis, fracasó totalmente (Salazar Bondy 1965, p. 39).

Este análisis inicial de la educación como crisis tiene la finalidad de proyectar una educación que posibilite y complemente un impulso del desarrollo del país. Esta forma de desarrollo en su factor económico, señala Salazar Bondy, no debe estar basada en la desigualdad, ni en el lucro privado y servidumbre, sino debe estar al servicio de todos los ciudadanos. Esta complementación entre la economía y la educación no es un carácter secundario, pues para Salazar Bondy el punto fundamental para la unidad tiene como base una prosperidad económica. Por lo tanto, ubicamos en esta parte sus primeros análisis sobre el

estatus de la cultura peruana que derivarán en su planteamiento de *la cultura de la dominación*:

Nuestro hombre es dominado todavía por la geografía; nuestras masas arrastran la existencia y no la construyen según valores y principios impulsores propios; somos presa fácil de la imitación, el culto a las apariencias y el sentimiento a la inferioridad; nuestras instituciones están, en una u otra forma, divorciadas de la realidad. Todo esto no ocurre en los pueblos fuertes y creadores de culturas originales, es decir, en los pueblos desarrollados (Salazar Bondy 1965, p. 42).

Esta propuesta de Salazar, como ya mencionamos, tiene continuidad con las tesis educativas de González Prada y de Mariátegui, pero la diferencia radica en el marco teórico del desarrollismo, cuyas tareas para la educación son: a) difundir la doctrina del desarrollo, b) el ejercicio crítico y perfeccionamiento del educador, y c) una enseñanza que contenga tanto una metodología pedagógica como un plan integral.

Ahora bien, Salazar, además, insiste en que el desarrollo del país tiene como objetivo la capacitación de los peruanos para las tareas concretas de la vida nacional. Al contrario de ese hombre abstracto, se debe buscar no un falso universal, sino una universalidad concreta para así resolver los problemas en su contexto histórico-natural determinado. Esta búsqueda de la universalidad concreta se afirma, a través del rol del educador, en una capacitación para la vida de los hombres a partir de la educación. Otra tarea a cumplir, según Salazar Bondy, es la superación del problema de la falsa oposición entre educación humanista y educación técnica. Si pretendemos postular una doctrina del desarrollo debemos apostar por la técnica siempre y cuando no sea contraria a la formación humanista. Por eso es importante una transformación de la

organización educativa hacia la capacitación para el trabajo productivo mediante la formación técnica. De modo que los educandos asuman un reto frente a su destino individual y social, a diferencia de los jóvenes en los países desarrollados porque se encuentran en un *impasse existencial*:

(estos) jóvenes encuentran cerradas las puertas de la acción; nadie los reclama ya para la obra, pues se han cumplido las tareas programadas en el pasado y no aparecen en el horizonte de la vida los nuevos ideales. De semejante *impasse existencial* brota el muchacho desengañado y triste, el adolescente hastiado del confort y la inacción que, por desesperación e impotencia, se entrega al desenfreno de la velocidad, del placer sensual y hasta del asesinato (Salazar Bondy 1965, p. 51).

De este modo Salazar Bondy retrata a la juventud de los países desarrollados a través de la figura del «rebelde sin causa», aquel joven cuya vida no es un acto de creación y responsabilidad, sino que deambula en «la operación ciega del goce, en el vacío del acto gratuito» (Salazar Bondy, 1965, p. 51). Pero, ahí también radica el problema social del joven peruano cuya condición histórica es diferente y en vez de hacer de su existencia un acto de creación, más bien, contrariamente, su existencia obedece a una mera imitación del «rebelde sin causa». La imitación del joven peruano es causada por la falta de desarrollo del país, pero, en este punto, Salazar Bondy no solo se refiere a un desarrollo económico, sino también a un desarrollo ético y humanista del hombre.

Frente a esta situación de crisis, Salazar plantea dos disyuntivas: o hundirse en la miseria y estar en manos del poder extranjero o ingresar a la alternativa del desarrollo. La opción para Salazar Bondy es, en efecto, la vía del desarrollo. Pero este desarrollo no solo se plantea desde una prosperidad

económica del éxito capitalista, sino parte de una orientación ética y humanista donde el hombre no sea acabamiento ni conservación, sino creación, apertura y libertad. En este sentido, Salazar apuesta por una educación humanista para el ascenso o expansión del hombre donde la educación, en tanto formación del hombre, tiene que plantear la certeza de «su misión rectora en la cultura reside en esto: en haber sacado paulatinamente a luz el ser libre del hombre, el sentido ascendente de su existencia y su valor excepcional en el conjunto de la vida cósmica» (Salazar Bondy 1965, p. 55). Así, esta nueva educación debe superar los antiguos postulados sobre el hombre y plantear un nuevo humanismo, cuya característica principal es que el hombre es un ser improbable por su ilimitada posibilidad existencial, por su indeterminación óntica y porque su ser es histórico en su esencia. A esto habíamos llamado, en términos ontológicos, *ser emergente* del hombre que cuestiona el naturalismo donde este es un ser determinado y estático. Además, Salazar Bondy señala que el hombre ha logrado crear un mundo inédito porque su libertad creadora es una fuente permanente de expansión y durante este proceso, en términos ontológicos, solo puede aceptar los valores —*la axiológica* que trataremos en el capítulo IV— como orden compatible de la autoconstitución del hombre.

En este abordaje sobre *la educación de la crisis*, Salazar Bondy aún no complementa este diagnóstico con su planteamiento de *la cultura de la dominación* —recordemos que el Instituto de Estudios Peruanos se constituyó recién 1964—, pues asume una postura desarrollista sin pensar en su contraparte: el subdesarrollo. Por eso *la educación de la crisis* será solucionada por medio del desarrollo, pero no solo, como ya mencionamos, en el sentido de

crecimiento económico capitalista, sino un desarrollo ético y humanista del hombre.

Por otro lado, en *En torno a la educación*, también se compila el artículo «Valoración y educación» donde se propone una imbricación entre la axiología y la educación. El objetivo central en este artículo, como señala Salazar, es analizar cómo se transmiten los valores mediante la educación. En primer lugar, para él la valoración es un acto valorativo donde la:

(...) conciencia gradúa y establece diferencias de cualidad que van de lo pésimo a lo óptimo. En este comportamiento intervienen factores vivenciales de índole varia, siendo los más destacados los afectivos-conativos del orden del agrado y la satisfacción y el deseo o la aversión, y los intelectuales del orden del pensamiento relacionante, el juicio y el razonamiento (Salazar Bondy 1965, p. 87).

En segundo lugar, afirma Salazar, los valores transmitidos por la educación deben ser producidos por medio del juicio y el raciocinio estimativo. A partir de este proceso racional encontramos patrones determinantes de valoración genuinos que permiten una renovación de los patrones valorativos cuya finalidad es «la capacitación para la vida creadora» (Salazar Bondy 1965, p. 91).

Como vemos, en este primer planteamiento de *la educación de la crisis* ya encontramos varias pautas en torno a la imbricación de *la pedagógica* con *la axiológica* —esto último lo analizaremos en el capítulo IV—, ambos forman parte de la problemática antropológica filosófica que me servirá para demostrar una filosofía de la liberación en Salazar Bondy.

Finalmente, quisiera remarcar que *la educación de la crisis* es el hilo conductor de la reflexión de *la pedagógica* salazariana que comprende sus

escritos publicados en *En torno a la educación* (1965). Un escrito de transición a la siguiente etapa en el tópico de *la pedagógica* es el folleto *La filosofía de la Educación Universitaria* ⁴² de 1967. En este texto, encontramos en el último capítulo, «Para una filosofía de la Universidad Peruana», donde, aparte de la problemática general de la educación y la universidad, un planteamiento central es «el problema del hombre y la sociedad peruanos, y la determinación de sus consecuencias y repercusiones en la educación» (Salazar Bondy 1967, p. 35). De modo que inserta, en este análisis de *la pedagógica*, el concepto de *alienación* y de *la cultura de la dominación*, y, frente a esta situación, plantea el *ser emergente* —desarrollado en el capítulo que trata sobre *la histórica*— que permita un cambio de la sociedad global y del proceso histórico en que se encuentra, es decir, un cambio revolucionario de la sociedad: «La educación y la Universidad peruana (...) tienen, pues, por delante dos caminos, el del inmovilismo y la persistencia de las realidades establecidas, y el de novedad y la creación del hombre del futuro» (Salazar Bondy 1967, p. 43). Este proceso de creación se da a partir de la liberación del hombre representado en el hombre nuevo, que trataremos en el siguiente capítulo.

⁴² Este folleto tiene dos carátulas, en la primera se indica el título de «Filosofía de la Educación» y en la segunda «Filosofía de la Educación Universitaria»; como referencia institucional se encuentra Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y parece que formó parte del material didáctico para los estudiantes de esta facultad. Hemos decidido optar por el segundo título porque si bien Salazar empieza indagándose de manera filosófica por el sentido de la educación, sin embargo la mayor parte del folleto trata sobre la educación universitaria.

3. La educación del hombre nuevo

La participación de Salazar Bondy como miembro de la Comisión de la Reforma de la Educación durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas no fue una decisión fácil, pues a lo largo de la historia peruana los caudillos militares constantemente desestabilizaban los gobiernos de turno. El golpe de Estado al gobierno de Fernando Belaúnde Terry fue realizado por Juan Velasco Alvarado. Esto debido a que Belaúnde no llevó a cabo sus proyectos reformistas que provocó una inestabilidad política por el irregular contrato con la International Petroleum Company (IPC), las denuncias de corrupción, la devaluación de la economía, entre otros hechos. Estos acontecimientos no solo reflejaron la crisis del gobierno, sino la crisis de la clase económica dominante que se inició desde la década del 30. La anecdótica y escandalosa «página once» extraviada del contrato con la empresa petrolera IPC fue el *leitmotiv* para el golpe de Estado de los militares el 3 de octubre de 1968. El general Juan Velasco Alvarado y la Junta Revolucionaria de la Fuerza Armada⁴³ estuvieron al mando de este golpe. La característica de este gobierno militar fue su propuesta de reforma estructural cuyo objetivo fue erradicar las desigualdades sociales y económicas originadas por la crisis económica irresuelta entre los sectores de la oligarquía agraria y los sectores industriales de la burguesía. Por lo tanto, era ineludible, entre una de las medidas, llevar a cabo estas reformas estructurales.

⁴³ La mayoría de militares pertenecieron al Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) que fue creado en 1951 y convocó en la plana docente a Alejandro Miró Quesada, Virgilio Roel Pineda, Jorge Bravo Bresani, Raúl Ferrero Rebagliati, Jorge Guillermo Llosa, César Valega, Leopoldo Chiappo, entre otras personalidades (Villanueva 1972).

Después de una previa reunión entre el gobierno militar y varios representativos educadores se constituye la Comisión de la Reforma Educativa que fue integrada por Emilio Barrantes, Walter Peñaloza, Leopoldo Chiappo, el padre Ricardo Morales, Fernando Romero, Carlos Delgado y Augusto Salazar Bondy, entre otras personalidades. Después de un año de reuniones se redactó el *Informe de la Reforma de Educación*, conocido como «El libro Azul». En el primer apartado del *Informe* se plantea un diagnóstico de la realidad peruana: el Perú es caracterizado como un país subdesarrollado y dependiente, cuyos rasgos visibles son, por un lado, la concentración de la riqueza por un grupo minoritario y, por otro lado, la marginación de la mayor parte de la sociedad. Este grupo minoritario fue privilegiado por las políticas públicas del Estado —tal y como sucede actualmente en el Perú. Así se conformaba una estrecha relación entre la condición interna del desarrollo y la condición externa de dependencia: «los fenómenos de dominación interna que el subdesarrollo genera en la sociedad peruana son desligables de los fenómenos de dominación exterior derivados de la dependencia» (Informe 1970, p. 12). Estos fenómenos surgidos de la dependencia fueron: a) la subordinación económica y política en el sistema capitalista internacional; y b) la gravitante influencia cultural y social de los países dominantes sobre la sociedad peruana en el afán de lucro y la imitación cultural a manera de colonialismo mental.

Paralelamente al diagnóstico del *Informe*, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas promovió una «nueva y auténtica concepción del desarrollo (...) el contenido concreto del desarrollo se traduce en la cancelación de los desequilibrios estructurales internos y de las relaciones de dependencia» (Informe 1970, p.13). El objetivo es cambiar el ordenamiento tradicional de la

sociedad peruana mediante una nueva concepción de desarrollo vinculado con la transformación estructural. La Reforma Educativa estuvo enlazada al proceso general de transformación económica y social porque era insostenible desligarse de la política general del Estado, ya que esta reforma tenía como objetivo superar los defectos no solucionados por las reformas educativas anteriores. Tenemos como antecedente la reforma liberal de Manuel Vicente Villarán a inicios del siglo XX. Si bien esta logró superar la educación colonial que era netamente literaria y verbalista, solo se enfocó en desarrollar profesiones prácticas adecuándose a los intereses de la burguesía —como agudamente Mariátegui critica en su cuarto ensayo. Pero la educación peruana todavía presentaba graves insuficiencias como: el alto índice de analfabetismo, la desatención infantil en los grupos sociales marginados, la falta de sentido nacionalista, inadecuada formación y selección docente, entre otros defectos de índole burocrática (1970, pp. 17-21). Por tanto, la reforma a realizarse, después de varios debates de la Comisión, fue concebida y aplicada en el marco de la transformación estructural de la sociedad peruana.

3.1 Educación y revolución: una falsa oposición

La paradigmática figura de José Carlos Mariátegui no siempre fue objeto de devoción porque después de su prematura muerte el Partido Socialista Peruano cambió de nombre a Partido Comunista Peruano. Este cambio permitió, por medio de Eudocio Ravines, que deviniera en un enclave de los intereses de la URSS; así el pensamiento mariateguiano fue «letra muerta» en términos teóricos y políticos por varias décadas.

Salazar Bondy tuvo un interés teórico y político sobre el legado mariateguiano⁴⁴ desde su etapa de militancia en el Movimiento Social Progresista⁴⁵. El hilo conductor del análisis educativo iniciado por Mariátegui y continuado por Salazar Bondy es la necesidad de una reforma de la educación no como hecho aislado, sino como parte del cambio estructural de la sociedad⁴⁶. En este sentido, si una reforma educativa tiene que formar parte de un cambio estructural —o revolución como veremos más adelante—, entonces es necesario partir de un previo diagnóstico sobre la realidad peruana. En el caso de Mariátegui su diagnóstico se fundamenta en sus *7 ensayos*, en cambio en Salazar este diagnóstico se plasma, como hemos visto, en *la cultura de la dominación*.

⁴⁴ Segundo Montoya Huamaní, miembro del Grupo Zulen, ha publicado un artículo donde analiza la lectura de Salazar Bondy sobre la obra de Mariátegui. Véase «Improntas mariateguianas en Augusto Salazar Bondy», en *Repensar a Augusto Salazar Bondy* (2015). Perú: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

⁴⁵ El Movimiento Social Progresista, a partir de su constitución en 1956, recuperó no solo la figura de Mariátegui, sino complementó su doctrina política restituyendo el legado mariateguiano. Además, este partido político de izquierda, protestó ante la medida adoptada por el gobierno de turno que prohibía las visitas del público, incluido los familiares, a la tumba de Mariátegui.

⁴⁶ Otros puntos interesantes de concordancia entre Mariátegui y Salazar Bondy son: a) la desalienación del trabajo para que se convierta en motor de la creación humana; y b) la reivindicación de la mujer y la importancia del movimiento feminista. En este último punto, Salazar Bondy tuvo una relación directa por medio de su esposa Helen Orvig, quien se involucró en el movimiento feminista peruano y participó de la redacción del artículo 11 de la Ley General de Educación donde se indica lo siguiente:

La educación será orientada hacia la revaloración de la mujer, ofreciéndole las máximas oportunidades para un desarrollo personal libre y pleno, única base auténtica de su decisiva función familiar y de su participación creadora en el proceso de transformación y perfeccionamiento de la sociedad peruana (Ley General de la Educación 1972, p. 29).

Para más detalle sobre Orvig y su activismo feminista véase *¡Comprendí por qué éramos tantas! El despertar de las mujeres en el Perú* (2015). Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Ahora bien, frente a estas premisas educativas, comparte principalmente la necesidad del cambio estructural:

(...) la Reforma Educativa que acaba de iniciarse, para ser efectiva y trascendente, articulándose con el resto de las transformaciones sociales y económicas que constituyen el proceso revolucionario peruano, ha tenido que atacar en sus bases los elementos que generan en el plano educativo la alienación del poblador peruano y que, por lo tanto, contribuyen a afianzar el sistema de dominación imperante y a mantener indefinidamente el subdesarrollo de la nación (Salazar Bondy 1972b, p. 22).

En el artículo «Proceso de la instrucción pública» (1976)⁴⁷, Salazar Bondy indica con más precisión que la educación frente a una situación de feudalidad y colonialismo como lo diagnosticó Mariátegui, tiene que ser revolucionaria. Veamos, entonces, cómo define este filósofo peruano el concepto de revolución. En primer lugar, el gobierno de Juan Velasco Alvarado para Salazar Bondy representa un proceso revolucionario:

Estando esta Reforma inserta en un proceso de cambio revolucionario, nuestros planteos han tenido siempre como referente implícito la revolución, es decir, el proceso histórico de transformación de la sociedad humana, la redefinición del sistema y el rumbo de la vida colectiva. Por eso, aun a riesgo de reiterar análisis y planteos antes hechos, es imperativo cerrar estas páginas con una consideración general de las relaciones entre la educación, específicamente la peruana, y la revolución (Salazar Bondy 1976, p. 171).

⁴⁷ Este artículo fue publicado póstumamente en 1976 en el libro *Presencia y proyección de los 7 ensayos*, en el cual también participan Luis E. Valcárcel y Augusto Tamayo Vargas. Según se indica en la «Presentación» de este libro, estos artículos compilados se publicaron por el cuadragésimo aniversario de la primera edición de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

En esta cita es importante delimitar el concepto de *revolución* a partir de dos ideas. Primero la revolución es entendida como la transformación estructural de la sociedad y, segundo, esta particular revolución velasquista no hizo uso de la violencia. De modo que Salazar Bondy admitió participar de un proceso revolucionario como consta en sus últimos escritos sobre la Reforma Educativa meses antes de su fallecimiento. El Plan Inca del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada señaló el carácter de esta revolución como «proceso de transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales» (Plan Inca 1975, p. 20), de ahí que la reforma educativa se diera simultáneamente con las reformas agraria, empresarial, industrial, minera, pesquera, medios de comunicación, salud, entre otras. Ahora bien, Salazar Bondy señala que la relación entre el proceso revolucionario y la Reforma Educativa han sido relegadas por dos posturas: a) la mentalidad dominante, es decir, del sector conservador porque sataniza la revolución en su aspecto educativo; y también b) en los ambientes revolucionarios porque sostenían su irrelevancia inmediata porque debe realizarse después de la transformación estructural de la sociedad.

En este sentido, la revolución y de manera particular la Reforma de la Educación, tienen que desarrollarse por medio de una ideología, no en el sentido o definición marxista, sino como: «a) Un pensamiento que interpreta al mundo según las tendencias y valores del sujeto (...) b) Un pensamiento que propone un curso de acción y que compromete el destino vital del sujeto» (Salazar Bondy 1976, p. 178-179). En este punto, como hemos visto antes sobre la relación educación-axiología, Salazar Bondy concibe la educación como acción interhumana formadora de actitudes y orientadora de conductas porque la

educación no podrá cumplirse sino «desde una perspectiva normativa y axiológica, o sea, desde un proyecto existencial que concierne a individuos y a grupos. En consecuencia, toda educación supone un componente ideológico esencial» (Salazar Bondy 1976, p. 179). Sin embargo, ese «componente ideológico esencial» no consiste en una mera manipulación o adoctrinamiento de los hombres —como veremos más adelante en torno al concepto de concientización—, sino que la educación, en su marco ideológico, ya es política, sea como postura protorrevolucionaria o contrarrevolucionaria.

Asimismo, Salazar Bondy indica los rasgos revolucionarios de la nueva educación: 1) La reforma educativa es parte de un cambio estructural; 2) la concientización es la toma de conciencia crítica sobre la realidad social; 3) la importancia del trabajo en el hombre y su liberación debido a su estatus alienado; 4) tiene una vocación y participación comunitaria; 5) la democratización de la educación que busca superar el formalismo tradicional; y 6) revoluciona los conceptos y categorías pedagógicas y elimina toda forma de dominación cultural (Salazar Bondy 1976, p. 186-189). En este sentido, queda demostrado que el proyecto educativo salazariano se enmarca dentro de un proceso revolucionario⁴⁸ como indica el propio Salazar Bondy.

⁴⁸ En este punto comparto lo sostenido por Miguel Ángel Giraldo (2004), quien en su tesis sobre Salazar Bondy indica lo siguiente: “Salazar no podía permanecer al margen de los acontecimientos políticos. En tal sentido toma una posición activa y comprometida considerando que se había dado el primer paso en dirección de la revolución como él lo conceptúa. Por tanto, no podía ser ajeno a la situación procesal que estaba en curso anunciando cambios inminentes que reclamaban su participación (Giraldo 2004, p.14).

Sin embargo, cuestiono la tesis de Ricardo Licla (2016), quien sostiene que encontramos en Salazar Bondy tres momentos políticos: a) la vía democrática, b) la vía golpista y c) la vía de la violencia. Este tesista no logra argumentar con precisión esta periodización, solo utiliza argucias retóricas para sobredimensionar y especular a partir de citas descontextualizadas de la obra

En esta investigación sobre el corpus teórico educativo en Salazar Bondy desarrollaremos los conceptos de *concientización* y *desescolarización* que tienen implicancias directas e indirectas con estos rasgos mencionados.

3.2 La concientización en diálogo con Paulo Freire

Paulo Freire⁴⁹ participó en el Movimiento de Educación Popular cuyo objetivo fue la alfabetización de 15 millones de adultos brasileños en Nordeste de Brasil, que fue la zona más paupérrima y olvidada. El Gobierno brasileño en 1963, debido al éxito de su método de alfabetización, le dio su apoyo para su aplicación a nivel nacional. Esto no era bien visto por la oligarquía y la burguesía

salazariana. Esta tercera etapa es una interpretación incorrecta e inexacta porque Salazar Bondy cuando participaba en la Reforma Educativa admitió que era un proceso revolucionario, a diferencia de lo que designa Licla como «la vía golpista». De este modo queda descartado que Salazar Bondy pensaba en una revolución armada durante su participación en el gobierno velasquista como quiere persuadirnos Licla. La limitación de este tesista es no distinguir revolución con lucha armada, que en el caso de Salazar Bondy no son complementarias. Por tanto, este planteamiento demuestra el poco interés en la investigación, la irresponsabilidad interpretativa y la incoherente reflexión especulativa que finalmente son mezclados con sus fetiches personales cuyo resultado es una «interpretación de contrabando». Pues, incluso sostiene públicamente en conferencias que: «(...) tanto Salazar Bondy como [Abimael] Guzmán admiten la violencia revolucionaria de carácter universal», que «Salazar fue más radical que Abimael Guzmán» y que «si estaría vivo hubiese ido al monte a tomar las armas». Este comentario a pie de página fue necesario para dar un ajuste a esta interpretación, no en el sentido de defender una lectura única, sino de criticar las incoherencias en el planteamiento de Licla sobre Salazar Bondy.

⁴⁹ Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) fue un destacado pedagogo y filósofo nacido en Recife (Brasil). Tuvo un reconocimiento mundial por su método de alfabetización. Sus principales obras fueron *La educación como práctica de la libertad* (1967), *Pedagogía del oprimido* (1969) *Educación y cambio* (1976) y *Cartas a Guinea-Bissau. Graba un experimento en el proceso* (1977). Además, ha participado en procesos educativos de alfabetización en Brasil, Chile, Perú, Nicaragua y varios países africanos.

brasileña porque estos analfabetos se convertirían en futuros electores y, así, devendrían en una amenaza en las próximas elecciones. Por eso, al año siguiente se dio un golpe de estado al presidente Goulart. Y como consecuencia Freire fue encarcelado y considerado «subversivo y traidor de Cristo y del pueblo brasileño» y, además, su pedagogía de la libertad representaba una fuente de rebeldía. En el juicio le interrogaban de la siguiente manera: «¿Niega usted — preguntaba uno de los jueces— que su método es semejante al de Stalin, Hitler, Perón y Mussolini? ¿Niega usted que con su pretendido método lo que quiere es hacer bolchevique al país?» (Freire y Salazar Bondy 1975, p. 14).

Freire en *La educación como práctica de la libertad* presenta su experiencia del proceso de alfabetización en la transición brasileña. Frente a todo irracionalismo popular, indica Freire, se debe plantear una educación liberadora, de manera que se pase de una transitividad ingenua a una transitividad crítica. Esto debido a que el pueblo «emerge desorganizado, ingenuo y desesperado, con fuertes índices de analfabetismo y semianalfabetismo, llega a ser juguete de los irracionalismos» (Freire 1997, p. 82). La educación por medio de la alfabetización permitiría obtener una postura crítica y racional. Ya que usualmente la alfabetización ha tenido un carácter pasivo mediante la relación educador-educando. Así Freire plantea un radical cambio en el proceso de aprendizaje donde la alfabetización es acto de creación que permite «desencadenar otros actos creadores, en una alfabetización en que el hombre, no siendo su objeto, desarrolle la impaciencia, la vivacidad, característica de los estados de estudio, la invención, de reivindicación» (Freire 1997, p.100). A modo de un giro copernicano, en términos pedagógicos, se rompe la relación educador (sujeto) – educando (objeto) porque representa una educación bancaria donde

el educando es un mero almacén de conocimiento depositado por el educador. Asimismo, Freire sostuvo que no solamente el hombre *está* en el mundo sino *con* el mundo, es decir, no solo hay una relación biológica de carácter pasiva con el mundo natural o, en términos filosóficos, en un estado de solipsismo, sino en una estrecha vinculación con los otros cuyo objetivo es la creación y recreación del mundo natural. En esta vinculación con los otros y el mundo natural, Freire hace una distinción entre *conciencia ingenua* y *conciencia crítica* retomando el trabajo de Álvaro Viera Pinto⁵⁰:

La conciencia crítica es la representación de las cosas y de los hechos como se dan en la existencia empírica, en sus correlaciones causales y circunstanciales. La conciencia ingenua [por el contrario] se cree superior a los hechos dominándolos desde afuera y por eso se juzga libre para entenderlos conforme mejor le agrada (Freire 1997, p. 101)

Como sostiene Freire, para llevar a cabo esta educación es necesario un método cuyas características sean el diálogo y la participación, en el cual hay una relación horizontal entre el educador y el educando. Freire, entonces, retoma el concepto de *diálogo* de Jasper:

(...) el diálogo es por tanto, el camino indispensable —dice Jasper— no solamente en las cuestiones vitales para nuestro orden político, sino para todo nuestro ser. El diálogo solo tiene motivo y significado en virtud de la creencia del hombre y en

⁵⁰ Álvaro Borges Vieira Pinto (1909-1987) fue un filósofo brasileño y dirigió por varios años el Instituto de Estudios Brasileños (ISEB) hasta que fue exiliado por el Golpe Militar que derrocó a João Goulart, igual a la suerte que corrió Paulo Freire. Entre sus principales obras tenemos *La ideología y el desenvolvimiento nacional* (1956), *La conciencia nacional y la realidad* (1960), *La ciencia y la existencia* (1969) y *Sociología de los países subdesarrollados* (2008).

sus posibilidades, la creencia de que solamente llego a ser yo mismo cuando los demás también lleguen a ser ellos mismos (Freire 1997, p. 104)

Freire prosigue esta inicial reflexión teórica en *La pedagogía del oprimido*. En esta obra el punto de partida es el reconocimiento de la deshumanización del hombre —ya mencionamos que la problemática antropológica fue una preocupación en aquella época. Por eso introduce en su análisis la relación entre opresores y oprimidos, donde estos últimos tienen la tarea de «liberarse a sí mismos y liberar a los opresores (...) el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos» (Freire 2005, p. 41). Este proceso de liberación plantea la necesidad de la elaboración de una pedagogía donde «haga de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, de lo que resultará el compromiso necesario para su lucha por la liberación, en la cual esta pedagogía se hará y rehará» (Freire 2005, p. 42). Además, para Freire cuando se da la superación de la contradicción entre opresor y oprimido⁵¹, esta no es una verdadera liberación si el oprimido se convierte en un nuevo opresor. Tan solo habría una transferencia de la dominación, pero no su completa eliminación. Este problema radica, según Freire, dentro del proceso de *prescripción* entre opresores y oprimidos, en el cual la *prescripción* funciona como un factor de alienación donde «el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescripto. Se conforma en base a pautas ajenas a ellos, las pautas de los opresores» (Freire 2005, p. 45). Por tal

⁵¹ Si uno compara el planteamiento dialéctico del opresor y oprimido de Freire con la dialéctica de la dominación —en el libro inconcluso «Antropología de la dominación»— de Salazar Bondy encontramos similitudes en la propuesta de la dimensión dialógica como superación en el proceso dialéctico dominador-dominado. El filósofo peruano dejó en ciernes su planteamiento debido a su prematura muerte.

motivo, se necesita de la capacidad crítica frente a esta situación cuya finalidad sea su superación mediante una praxis liberadora. De modo que la pedagogía del oprimido tendrá dos momentos: a) la desvelación del mundo de opresión y el compromiso con su transformación, y b) realizado el proceso de liberación de la realidad opresora, entonces la pedagogía del oprimido se convierte en una pedagogía en permanente liberación.

Delimitada sucintamente la propuesta pedagógica de Freire⁵², pasemos a delinear los puntos concordantes con la de Salazar Bondy. La definición de *concientización* de Salazar Bondy es la siguiente: «La concientización implica el desarrollo de la libertad personal y es incompatible con toda forma de opresión. Por eso puede ser y es un instrumento de liberación» (Salazar Bondy 1976, p. 48). Este concepto en el análisis salazariano, aparte de su factor como desarrollo humano, forma parte del proceso de liberación. Además, este filósofo peruano señala ideas básicas sobre el concepto de *concientización*: a) un despertar de la conciencia del hombre frente al mundo que lo rodea; b) tiene el carácter operativo de «crítica racional» porque permite superar el análisis superficial de la realidad; c) como opción racional es un compromiso como individuo y como miembro de una clase social o comunidad nacional; d) posee un compromiso existencial no solo abstracto, sino como praxis o acción frente a la dominación o factores alienantes; e) causa la liberación de la conciencia porque se ubica en las antípodas de la dominación de la conciencia y de la alienación del sujeto humano (Salazar Bondy 1976, p. 48-50). El punto «d» representa un distanciamiento de

⁵² El material bibliográfico para nuestro análisis son los dos libros mencionados. Freire posteriormente prosiguió sus investigaciones a partir de su labor pedagógica en otros países de África. Esta restricción en la bibliografía tiene como parámetro el diálogo con Salazar Bondy.

Salazar Bondy frente a Freire, pues para el brasileño la concientización se da solamente en el plano de la conciencia en una instancia abstracta desligada de prácticas transformadoras. En cambio, Salazar Bondy, si bien comparte esta premisa de Freire, la inserta dentro de un proceso revolucionario, es decir, en la transformación estructural de la sociedad peruana. Ya indicamos anteriormente que una reforma educativa o un proceso de alfabetización no deben aislarse del proceso de transformación socio-económico como sostuvo Mariátegui.

Por otro lado, Salazar Bondy reemplaza el concepto de *diálogo* de Freire, en el cual «nadie concientiza a nadie, nadie se concientiza solo», por el de *interconcientización*. Esta precisión conceptual radica en la malinterpretación de la concientización en su sentido pasivo, ahora será una «operación que realizan los hombres, apoyándose mutuamente en sus conciencias críticas, y que les lleva desde la clausura hasta la comprensión racional y el compromiso existencial» (Salazar Bondy 1976, p. 51). De este modo, una educación sin concientizar o sin proceso de interconcientización representaría una educación de la dominación. Por tal motivo, un proceso de transformación o reforma estructural educativa que enmascare u oculte las causas de la situación socio-económica en una situación de dominación sería representado como un proceso de *desconcientización*, este concepto se define como un proceso de:

(...) oscurecer la conciencia, volverla a encerrar en las paredes de los mitos y los prejuicios que no permiten alcanzar el mundo y actuar sobre él. Esta acción, por engalanada y camuflada que esté mediante principios y valores aparentemente espirituales, no es sino una forma de dominar al educando y, por tanto, de impedir la promoción integral del hombre (Salazar Bondy 1976, p.53).

Finalmente, la concientización representó un concepto eje en la Reforma Educativa, por eso se lo incluyó en el Informe General de la Comisión de la Reforma Educativa y en la Ley General de Educación: Decreto Ley N° 19326. Esto provocó una serie de críticas porque este concepto se malinterpretó como un mero proceso de adoctrinamiento.

3.3 La desescolarización en diálogo con Iván Illich

La obra que más repercutió de Iván Illich⁵³ fue *La sociedad desescolarizada* publicada en 1971. Como indica en su «Introducción», este libro forma parte de una serie de contribuciones entre Everett Reimert, Augusto Salazar Bondy, Paul Goldman y Erich Fromm. El planteamiento central es la propuesta de un proceso de desescolarización en la educación porque al institucionalizarse se convierte en una demanda dentro de la sociedad capitalista. ¿Pero cuáles son los rasgos perjudiciales de la escolarización para Illich?

En primer lugar, Illich manifiesta que los recursos económicos para la educación se invierten mayormente en las instituciones escolarizadas. Si antes los claustros religiosos se encargaban de la educación, ahora la escuela se ha convertido en una clase de religión del hombre moderno donde se agrupan en un homogéneo y rígido currículum con el objetivo de obtener diplomas. De

⁵³ Iván Illich (1926-2002) es un destacado pedagogo, ensayista y filósofo nacido en Viena (Austria). Se graduó en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma y se ordenó como sacerdote, pero posteriormente se distanció de todo lazo con el Vaticano. Sus principales obras son *La sociedad desescolarizada* (1971), *Herramientas para la convivencialidad* (1973), *Educación sin escuelas* (1976) y *En América Latina, ¿para qué sirve la escuela?* (1985). En 1971 fundó el Centro de Información Intercultural y de Documentación (CIDOC) en México. A través de esta institución mantuvo una estrecha amistad con Salazar Bondy como demuestra las cartas en el Archivo Familiar de este filósofo peruano.

manera que la educación se institucionaliza como un certificado de la instrucción en el mercado laboral, pero esta instrucción se basa en un currículum de carácter uniformizador, ordenador y determinante de un rango social. Esto permite no una igualdad de oportunidades entre los hombres, sino todo lo contrario:

La escolaridad universal tenía por objeto separar la adjudicación de las funciones de la historia personal de cada uno: se ideó para dar a todos una oportunidad igual de obtener cualquier cargo (...) Pero en vez de haber igualado las posibilidades, el sistema escolar ha monopolizado su distribución (Illich 2006, p. 191).

Si nos basamos en una «mentalidad escolarizada» ocurre que la certificación se convierte en una forma de manipular el mercado laboral, perjudicando la inserción de profesores hábiles por la supuesta creencia en el valor de los títulos. La solución para Illich es abrir el mercado de la educación para que se establezca el aprendizaje de habilidades cuya importancia es «reunir al maestro correcto con el alumno correcto cuando éste está altamente motivado dentro de un programa inteligente, sin la restricción del currículum» (Illich 2006, p. 205). Como vemos acá el meollo del asunto no es una instrucción o, como señalaba Freire, una educación bancaria, sino un impulso de las habilidades del educando. Por eso, el problema de la escuela debido a su rigidez curricular que representa un aprendizaje mediante rutinas:

(...) la educación en el empleo exploratorio y creativo de destrezas no puede descansar en sistemas rutinarios. La educación puede ser el resultado de la instrucción, aunque de una instrucción fundamentalmente opuesta a la rutina. Se apoya en la relación entre asociaciones que ya poseen algunas de las llaves que dan acceso a memorias almacenadas en la comunidad y por la comunidad (Illich 2006, p. 206).

Para Illich la labor pedagógica de Freire representa al «educador de habilidades» por medio de su método de alfabetización, en el cual los maestros no poseen un currículum, sino que utilizan las palabras, que se refieren a asuntos circunstanciales cotidianos. Por ejemplo, en el caso de los campesinos brasileños cuando conversan con el patrón sobre sus deudas contraídas:

Por la tarde, los aldeanos se reúnen para conversar sobre esas palabras clave. Comienzan a percatarse de que cada palabra permanece en el pizarrón incluso después de haberse desvanecido su sonido. Las letras continúan abriendo, como llaves, la realidad haciéndola manejable como problema (...) Parecen tomar la realidad en sus manos conforme la escriben (Illich 2006, p. 207).

Ahora bien, frente a esta situación del monopolio institucional de la educación basado en la escuela, Illich plantea como alternativa una red que posibilite el intercambio de información con personas interesados en la misma temática, un ejemplo de esta situación es el interés sobre algún libro que permita luego una reunión entre los interesados. De este modo habría un intercambio de destrezas en el cual «la educación para todos significa educación por parte de todos» (Illich 2006, p. 211), que permitiría una movilización social para una cultura popular, mas no mediada por alguna institución especializada. Illich enumera cuatro clases de redes: a) servicios de referencia respecto de Objetos Educativos que facilite el proceso del aprendizaje formal; b) servicio de habilidades para que las habilidades de las personas permitan crear modos de aprendizaje hacia otras personas; c) servicio de búsqueda de compañeros con el objetivo de obtener una red para encontrar a las personas con una habilidad determinada; y d) servicio de referencia respecto de Educadores Independientes para crear un catálogo con los datos de los educadores.

Por otro lado, prosiguiendo su análisis sobre la escolarización, Illich critica el concepto de escuela tradicional que tiene como funciones la custodia, selección, adoctrinamiento y aprendizaje. Así se enlaza, a manera de una interrelación negativa, la escuela y la educación. De ahí que Illich analice esta situación educativa a partir de la *fenomenología de la escuela pública* donde la escuela se define «como el proceso que especifica edad, se relaciona con maestros y exige asistencia de tiempo completo y un currículum obligatorio» (Illich 2006, p. 214). De modo que la escuela representa el mito del «Consumo Sin fin» porque allí el educando se introduce en la demanda de la escolaridad dentro de una sociedad consumista. Así, la escuela es reproductora de mitos porque representa la iniciación ritual en los educandos graduados:

La escuela es un ritual de iniciación que introduce al neófito en la sagrada carrera del consumo progresivo, un ritual propiciatorio cuyos sacerdotes académicos son mediadores entre los creyentes y los dioses del privilegio y del poder, un ritual de expiación que sacrifica a sus desertores, marcándolos a fuego como chivos expiatorios del subdesarrollo (Illich 2006, p. 231).

Si la escolaridad, como indica Illich, se ha convertido en una demanda de consumo y las inversiones aumentan en este sector, entonces las escuelas son mecanismos de alienación porque los educandos son productores y consumidores del conocimiento como una mercancía en el mercado: «La escuela hace de la alienación una preparación para la vida, privando así a la educación de realidad y al trabajo de creatividad. La escuela prepara para la alienante institucionalización de la vida al enseñar la necesidad de ser enseñado» (Illich 2006, p. 234). Ahora bien, entonces, la industria del conocimiento ahora es la Nueva Iglesia Mundial cuya única forma de liberación

es la desescolarización, pues no se trata de continuar siendo el hombre prometeico de la «previsión» sino se trata del renacimiento del hombre epimeteico: aquellos que aman al prójimo y a la madre tierra.

Illich, frente a este diagnóstico y características de la escolaridad, plantea un nuevo sistema educativo que contenga tres objetivos:

proporcionar a todos aquellos que lo quieren el acceso a recursos disponibles en cualquier momento de sus vidas; dotar a todos los que quieran compartir lo que saben del poder de encontrar a quienes quieran aprender de ellos, y, finalmente, dar a todo aquel que quiera presentar al público un tema de debate la oportunidad de dar a conocer su argumento» (Illich 2006, p. 260).

Esto es posible ya no en la institución de la escuela, sino en una «trama de oportunidad» a partir de los cuatro tipos de redes mencionados anteriormente. Esta propuesta de desescolarización permite la facilidad de acceso de la información y la difusión de la igualdad para aprender y enseñar.

Ahora bien, este concepto de desescolarización tuvo implicancias teóricas y prácticas en la propuesta educativa de Salazar Bondy, quien se opone igualmente a la escuela tradicional por su carácter rígido y uniformizador que consolida el orden, la disciplina y la regularidad en una sociedad. En este sentido, comparte con Illich la superación de este tipo de educación y sus características, pero con algunas diferencias y precisiones, pues Illich parte del análisis de los Estados Unidos, que es una sociedad altamente consumista, a diferencia del caso peruano que es un país subdesarrollado. Por eso es fundamental el planteamiento salazariano de *la cultura de la dominación*.

En primer lugar, Salazar Bondy hace unas precisiones conceptuales: a) la escolarización es enseñar a los educandos bajo un currículum determinado; b) la enseñanza-aprendizaje son las acciones y los productos por los cuales se adquieren conocimiento, habilidades, etcétera, y c) la educación es un proceso que posibilita la formación de la persona. De este modo, la nueva educación distingue y disocia los conceptos de educación y escolarización (escuela), que antes estaban unificados. A partir de esta distinción, Salazar Bondy sostuvo que la educación es «una actividad o constelación de actividades teleológicamente orientadas. En este sentido cabe distinguir entre educación propiamente dicha y habituación y mero aprendizaje» (Salazar Bondy 1976, p.10). De lo que se trata, como vimos con Illich, es de la superación de la escuela tradicional por medio de la desescolarización:

(...) se propone abatir los muros de la escuela y llevar la educación afuera, al aire libre de la vida. Esta es la sustancia de una operación aparentemente simple pero llena de contenido revolucionario, no sólo en el plano pedagógico sino también en lo social y cultural (Salazar Bondy 1976, p. 68).

En segundo lugar, Salazar Bondy señala dos dimensiones de la desescolarización. La primera dimensión refiere a su modo aplicativo, y en su sentido más débil, como «uso de un sinnúmero de medios y procedimientos técnicos que existen fuera de la escuela, su aprovechamiento óptimo para fines educativos» (Salazar Bondy 1976, p. 69). De modo que la educación utilizaría diversas plataformas como los medios de comunicación —radio, prensa, televisión— para cumplir sus objetivos y proponer un «movimiento de liberación

de los medios de comunicación colectiva»⁵⁴ (Salazar Bondy 1976, p. 74). Además, se incluye áreas no escolares como la industria, la agricultura, el comercio, entre otras actividades. De este modo, el objetivo fue el descentramiento de la educación atrapada en la escuela e insertarla, como modo de superación, en la vida diaria y en la comunidad. La segunda dimensión de la desescolarización es superar el monopolio del sistema educativo representado por la exclusividad profesional de enseñar, la sujeción al esquema magisterial, la subordinación a un currículum escolar, entre otras características. Si bien en este punto coincide Salazar Bondy con Illich, el filósofo peruano realiza una distinción entre una «institución de uso educativo» y una «institución escolar», en la cual es insostenible esta última, pues Salazar Bondy no acepta la radicalidad de la crítica de Illich en torno a las instituciones. Por último, la tercera dimensión impulsa un proceso comunitario con implicancias sociales y culturales donde la desescolarización, cumplido su objetivo en el ámbito educativo, pasará al ámbito social como crítica al orden establecido:

(...) una crítica radical del mundo contemporáneo, de su tremenda capacidad de desecar la fuente de la vida y de capturar a todos los individuos en una red impersonal de hábitos y prescripciones. El blanco principal de esta crítica son los países industriales [donde] prevalece la administración de la vida y todas, unas más, otras menos, rápidamente caen en el consumismo y la economía expansiva (Salazar Bondy 1976, p. 81)

En este punto Salazar puntualiza que la propuesta de Illich tiene como base de análisis los países desarrollados, cuyos efectos derivan a los países

⁵⁴ Esta postura de la Reforma Educativa se articulaba con la Reforma de los medios de comunicación. Así, los periódicos como *El Comercio*, *La Prensa* y *Expreso* se convirtieron en medios de expresión de sectores como la educación, el campesinado, etcétera.

subdesarrollados o del Tercer Mundo debido a la dominación externa e interna. Por tanto, Salazar Bondy plantea tres observaciones a la propuesta de la desescolarización de Illich: a) en el caso de los niños pequeños no se precisa una desescolarización adecuada para ellos y lo mismo sucede en el caso de la educación primaria, b) el carácter de privilegio y discriminador de la educación escolar no solo depende de la estructura social global, sino también depende del aspecto nacional, en el caso latinoamericano es imprescindible la superación del subdesarrollo, c) la desescolarización a partir de su principio de libre elección no contribuiría a la transformación estructural de los países subdesarrollados. Por ejemplo, en un proceso revolucionario, el uso de los medios de comunicación se hace necesario para cancelar los lazos de dominación exterior e interna a través de un proyecto educativo. Salazar Bondy no niega que la desescolarización busque una libertad universal, sino que sea un obstáculo en los procesos revolucionarios —entendiéndose este concepto en el marco conceptual salazariano ya tratado.

De este modo, Salazar Bondy comprende la *desescolarización* dentro de un proyecto político revolucionario donde el Estado cumple el rol de mediación de los cambios estructurales. Y, de manera particular, la Reforma Educativa aplica la *desescolarización* como «un principio general abierto, susceptible de ofrecer soluciones a los problemas que la transformación de la educación presenta» (Salazar Bondy 1976, p. 87). Por eso asume la desescolarización de Illich articulada a otros procesos como la autoeducación, la teleducación, la nuclearización, entre otras propuestas educativas⁵⁵.

⁵⁵Hasta la fecha no hay un riguroso y documentado estudio sobre la Reforma Educativa del Gobierno Revolucionario de Juan Velasco Alvarado. Es todavía una tarea por realizar después

3.4 Críticas y polémicas

Durante el desarrollo de la Reforma Educativa hubo una serie de críticas al *Informe* y a los procesos de implementación realizados en la sociedad peruana. Me centraré solamente con las que se encuentran vinculadas a Salazar Bondy.

La primera crítica es de Luis Felipe Alarco⁵⁶ quien redactó una serie de artículos denominados «Apuntes al Informe de la Reforma de la Educación» (1970). El primer punto de su cuestionamiento gira en torno al concepto de *subdesarrollo*, pues según Alarco el subdesarrollo «es un concepto relativo. Implica la idea de un menos con respecto a un más. Hay sociedades desarrolladas y sub-desarrolladas (...) los “profundos desequilibrios” constituyen uno de los factores determinantes del subdesarrollo; pero no que la esencia del subdesarrollo consista en tales desequilibrios» (Alarco 1970a, p. 18). La estrategia de Alarco es relativizar el concepto de *dominación* a partir de «un más con menos» sobre la situación social-económica de un país. Esto le permite rechazar el diagnóstico del subdesarrollo de los países del Tercer Mundo propuesto por Salazar Bondy, es decir, como países que no logran

de cincuenta años de este proceso político en el Perú. Hay un avance realizado por la Derrama Magisterial que publicó la «Colección Pensamiento Educativo Peruano», en el Tomo 13 dedicado a la Reforma de la Educación de Velasco aparece un estudio introductorio de Patricia Oliart y, además, se compila discursos y documentos oficiales de la Reforma Educativa que rescata fragmentariamente textos de Augusto Salazar Bondy, Walter Peñaloza Ramella y Emilio Barrantes Revoredo.

⁵⁶ Luis Felipe Alarco Larrabure (1913-2005) fue un filósofo peruano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Cursó estudios con Martin Heidegger y Nicolai Hartmann en universidades alemanas. Sus principales obras son *Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica* (1943), *Lecciones de Filosofía de la Educación* (1949), *Ensayos de filosofía prima* (1951) y *Sócrates ante la muerte* (1977).

autoimpulsarse ni alcanzan altos niveles de vida ni son capaces de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio, esto debido fundamentalmente a las relaciones de dominación. En este punto percibimos el desconocimiento en Alarco del debate sociológico latinoamericano sobre la «teoría desarrollista» que fue cuestionada por los «teóricos de la dependencia», debido a ello no delimita conceptualmente qué entiende por desarrollo y subdesarrollo en términos económicos. Por otro lado, frente a la crítica al aparato institucional y sus planteamientos pedagógicos de la Reforma Educativa, Alarco sostiene que se trata de un «diagnóstico marxista-leninista» porque se criticó el rol del Estado como representante de la clase dominante y, además, como hemos visto, se inserta el concepto de alienación. A estas alturas de mi investigación, si bien Salazar Bondy hace uso de conceptos como alienación o revolución, no se puede concluir que la Reforma Educativa tuvo una orientación marxista o, peor aún, leninista. La estrategia de Alarco es sobredimensionar el diagnóstico y el marco teórico de la Reforma Educativa debido a su vinculación con el proceso revolucionario. De modo que Alarco no reconoce la propuesta y esfuerzo teórico de los que participaron en la Comisión de la Reforma Educativa y tan solo, a manera de una falacia *ad hominem*, los tilda de marxistas. Como indica Salazar Bondy, respondiendo a Alarco, «Lo cierto es que, para Alarco, a la postre, hay que defender el sistema, satanizando, de paso, como marxista a todo aquél que ose ponerlo en cuestión (...) Suscribe así las tantas veces refutadas falacias del neocapitalismo en su versión exportable a los países semicoloniales» (Salazar Bondy 1970, p. 10). Estas críticas de Alarco representan la postura conservadora frente al desarrollo de la Reforma Educativa.

La segunda crítica a la Reforma educativa es realizada por César Germaná, quien escribió «La política educativa en el régimen militar» (1972) en la revista *Sociedad y política*. El análisis político de Germaná consiste en caracterizar al gobierno velasquista como un «capitalismo de Estado», es decir, donde el Estado es fuente de generación, realización y acumulación de plusvalía. Por eso, en este marco político, Germaná sostiene que la Reforma Educativa se adecúa a las necesidades de la nueva estructura del capitalismo:

(...) el contenido de clase burgués de la reforma educacional, no logra ser ocultado por las efusiones terminológicas de los ideólogos de los sectores medios, que han producido esta ley, y que expresan las ambigüedades políticas de los intelectuales de este tipo, sus críticas a la burguesía y su lealtad a ella en última instancia (Germaná 1972, p.42).

Este análisis surge dentro del sector de la izquierda peruana y representa no una postura conservadora, pero sí contraria al proceso revolucionario que responde al orden del discurso marxista en la izquierda peruana, pues no le interesa cuestionar teóricamente los planteamientos pedagógicos como la *concientización* y *desescolarización* tratados anteriormente. Esto representa una postura contrarrevolucionaria frente al proceso de transformación estructural porque niega sus significativos aportes. Incluso, Germaná sostiene que los miembros de la Reforma Educativa son burgueses, por tal motivo no representan a la clase revolucionaria. Habría que preguntarse si Salazar Bondy o al menos la mayoría de los que participaron en la Reforma Educativa fueron burgueses. Esta crítica de Germaná es una *falacia ad hominem* que solamente sirvió como táctica política, pero no representa una crítica con argumentos frente al planteamiento de la Reforma Educativa. A diferencia de otros estudios

contemporáneos como el de Patricia Oliart que, en su estudio sobre los aportes y limitaciones sobre esta reforma, indica lo siguiente:

(...) el GRFA [Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas] representa un esfuerzo notable por romper con el enfoque desarrollista vigente en esa época en América Latina, pues consideraba las relaciones internas de poder como una barrera para la transformación de la sociedad, atribuyéndole a la educación y el campo de la cultura un rol fundamental en el proceso de cambios (Oliart 2013, p. 43-44).

Por último, incluyo en este subcapítulo una crítica que no trata directamente sobre la Reforma Educativa, pero tiene implicancia para demostrar que el proyecto educativo de Salazar Bondy no representa un proyecto de adoctrinación. Santiago Castro-Gómez en la *Crítica de la razón latinoamericana* sostiene que, a manera de objeción, encontramos en los filósofos latinoamericanos la función heroica del intelectual, uno de cuyos representantes es Salazar Bondy. Ya que, según Castro-Gómez, en la obra del filósofo peruano encontramos un intento de liberar a Latinoamérica del imperialismo y donde la figura de la función heroica del intelectual posee un aspecto negativo debido a su carácter de «salvador» de una cultura enferma ya que:

se confía ingenuamente en el poder de la crítica racional como mecanismo capaz de iluminar o «traer a la conciencia» los elementos patológicos que permanecen ocultos a la gran mayoría de la población, con lo cual llegamos de nuevo a la función heroica del intelectual, figura exaltada por casi todos los discursos de identidad: este operaría como una especie de terapeuta o «médico de la cultura» dotado de un saber experto que le muestra al enfermo las causas últimas de la neurosis (Castro-Gómez 2011, p. 88)

Esta crítica a la función heroica del intelectual es puesta en debate a partir del análisis de John Beverley, quien cuestiona la visión del intelectual de Roberto Fernández Retamar planteado en su libro *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, donde la figura del intelectual es representada como símbolo de la liberación latinoamericana. Así Castro-Gómez retoma este planteamiento e indica que a partir de la década de los 90 —como suceso tenemos la Caída del Muro de Berlín—, las personas ya no necesitan del intelectual orgánico porque:

(...) ellos mismos son ahora sujetos reflexivos en el orden hermenéutico y, sobre todo, en el orden estético. (...) Desde un punto de vista hermenéutico-político, estos sujetos no actúan en función del interés superior de una «totalidad colectiva» (a la cual los intelectuales pretenden tener acceso mediante el saber), sino que sus movilizaciones poseen objetivos concretos, posibles a corto plazo, orientados hacia la satisfacción personal de necesidades básicas (Castro-Gómez 1998, p. 180).

De este modo, Castro Gómez sitúa a Salazar Bondy como representante de la función heroica del intelectual. Ahora bien, es insuficiente este argumento en la crítica de Castro-Gómez; pues para demostrarlo retomaré el concepto de *concientización* que formó parte del corpus teórico de Salazar Bondy. La *concientización* no es una actitud pasiva del educando ni menos un adoctrinamiento por medio de un intelectual universal, pues varios opositores a la Reforma Educativa argumentaron de este modo. Pero ¿por qué traigo a colación este concepto? ¿Acaso no es similar la crítica del adoctrinamiento con la crítica realizada por Castro-Gómez sobre la función heroica del intelectual? Es

decir, el intelectual tendrá la función heroica de liberar a las personas o, mejor todavía, del adoctrinamiento para su liberación.

En este sentido, la concientización no es un cuerpo de principios sobre una estructura de dominación en un determinado espacio donde el intelectual, como sostiene Castro-Gómez, sea quien encuentre las últimas causas de la dominación. Para Salazar es todo lo contrario, pues la *concientización* es una forma de actitud crítica ante una situación; esta definición fue compartida por Freire porque la «concientización, en cuanto actitud crítica de los hombres en la historia, no se terminará jamás» (Salazar Bondy y Freire 1975, p. 34). En este punto hay una vinculación con Foucault, pues este filósofo francés en su estudio de Kant sobre *¿Qué es la ilustración?*, sostiene que la ilustración es una «salida» que nos libera del estado de minoría: «[esta] sería un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que conviene hacer uso de la razón» (Foucault 2007, p. 74). La salida de este estado de minoría se realiza por sí mismo, esto se refleja en la frase kantiana *sapere aude*, «ten el coraje, la audacia de saber». Este análisis le permite a Foucault proponer una ontología crítica de nosotros mismos, es decir, una actitud, un ethos, una vida filosófica en donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos. Entonces, volviendo a Salazar Bondy, concientizar es la tarea educativa que permite al hombre desarrollar un conocimiento crítico de su situación real en un contexto sociohistórico determinado, que le permite reconocerse como un ente social responsable —ya no como menor de edad— que forma parte de un proceso histórico, en el cual está ineludiblemente inserto y que lo emplaza a participar activamente. Asimismo, la *concientización* implica el desarrollo de la libertad

personal siendo incompatible con toda forma de opresión cuya finalidad es salir de la minoría de edad. En este sentido, la concientización es un instrumento de liberación porque la concientización sería como el uso público de la razón en palabras de Kant, es decir, cuando se razona como miembro de la humanidad razonable, donde el uso de la razón debe ser libre. Ahora bien, la *concientización* mantiene un paralelo con la dimensión crítica, pues sin crítica no habría concientización; crítica y concientización son dos caras de una moneda que interactúan. De modo que el filósofo peruano no representa la función heroica del intelectual, sino, todo lo contrario, en analogía con Foucault, sostuvo que los hombres autónomamente deben poseer una actitud crítica de su presente, en el caso particular de Salazar Bondy esto se realizaría por medio de una educación liberadora a diferencia de una educación tradicional. En este sentido, los argumentos de Castro-Gómez es insuficiente para sostener su crítica a la obra de Salazar Bondy.

4 Conclusión

A lo largo de este capítulo hemos desarrollado el tópico de *la pedagógica* que representa una parte importante en el corpus teórico salazariano. Por tal motivo, me distancio de Sobrevilla porque en su canónico estudio no considera los escritos educativos como parte de la filosofía salazariana: «En este recuento no hemos considerado ni los textos pedagógicos ni políticos en sentido estrecho. Tampoco lo haremos en este trabajo que se limita a estudiar el pensamiento filosófico de Augusto Salazar Bondy» (Sobrevilla 1989, p. 385); y agrega que:

(...) absorbido como estaba por su labor en la Reforma de la Educación, Salazar tuvo que descuidar en estas etapas algunas de las líneas de pensamiento filosófico en las que venía trabajando en el período anterior, como por ej. la axiología y la historia de las ideas (Sobrevilla 1989, p. 542)

Mi investigación ha demostrado la importancia y complementariedad del tópico de *la pedagógica* como parte de la filosofía de la liberación en el corpus teórico de Salazar Bondy. Aunque, después, en un estudio posterior, Sobrevilla, a modo de rectificación, admitió la importancia de la educación:

[Salazar Bondy] había examinado los problemas y posibilidades de la educación peruana en artículos que reunió en su libro *En torno a la educación* y había participado en un intento de reorganizar los estudios generales en la Universidad de San Marcos (...) quisiéramos manifestar que en ella [la Reforma Educativa] jugó un gran papel la concepción salazariana sobre la dominación y la liberación: Salazar pensaba que la educación de un país dominado tiene que configurarse como una educación de la dominación, y que a ella había que oponer una educación para la liberación o liberadora (Sobrevilla 1993, p. 151).

En este capítulo cumplimos con desarrollar esta omisión en el canónico estudio de Sobrevilla⁵⁷ con el objetivo de sistematizar la filosofía de la liberación salazariana en base a una propuesta antropológica. Por otro lado, vale mencionar las tesis de filosofía que han desarrollado la temática de la educación salazariana. Las tesis de Miguel Ángel Giraldo —citado anteriormente— y de

⁵⁷ Recuerdo la visita realizada al maestro Sobrevilla con Carlos Reyes, miembro del Grupo Zulen. En su sala se imponía su biblioteca y unos cuadros de Fernando de Szyszlo. Aquella tarde Sobrevilla nos indicó que un trabajo por realizar era, más allá de los apasionamientos de su generación, analizar la etapa velasquista de Salazar Bondy porque era consciente de la omisión en su canónico estudio. Mi investigación debe mucho al maestro Sobrevilla por sus consejos sobre la obra de Salazar Bondy; lamentablemente falleció unos años después.

Arturo Mendoza Ramírez plantean en sus análisis un punto en común: el sentido de la educación como actividad teleológica⁵⁸. El mismo Salazar Bondy advertía una problemática sobre el *telos* de la educación porque podría darse una operación impositiva y de modelación externa o, en otras palabras, de adoctrinación —como tratamos anteriormente. En el caso de Giraldo no resuelve esta problemática y solo atina a describir la propuesta de la actividad de la educación que tiene como *telos* lo «bueno» quien lo define como la búsqueda de sus propias «formas de ser, de decidir libremente su conducta, de crearse y de recrearse a sí mismo indefinidamente, y contribuir en la marcha histórica de la comunidad de los hombres» y agrega que «Lo bueno es la realización plena del individuo, compatible con la libertad del sujeto respetando y promoviendo la personalidad singular y grupal» (Giraldo 2004, p. 38). Sin embargo, este tesista rehúye desarrollar la imbricación entre la temática educativa y la axiología que, desde mi perspectiva, está presente en la filosofía de la liberación salazariana. Me parece insuficiente el desarrollo que realiza Giraldo sobre la problemática del

⁵⁸ La tesis de Giraldo titula «El sentido de la educación en “La educación del hombre nuevo” de Augusto Salazar Bondy» (2004) y la de Arturo Mendoza «La filosofía de la educación de Augusto Salazar Bondy» (2008). También encontramos la tesis de Wilson Ortiz Treviños: «Augusto Salazar Bondy y el análisis filosófico situacional de las problemáticas fundamentales de la educación peruana: revisión de planteamientos, interconexiones, reflexiones y vigencias» (20017). Esta tesis tiene como objetivo demostrar la actualidad de la propuesta educativa salazariana en el contexto sociocultural contemporáneo, que según el tesista no ha sufrido cambios desde el gobierno de Velasco Alvarado. Concordamos con el tesista en ciertos puntos como en la actualidad de la dimensión crítica y, además, la imbricación entre la educación y la axiología que en mi investigación son los tópicos de *la pedagógica* y *la axiológica*. Sin embargo, en líneas generales, pierde sistematicidad la tesis en su sobrio análisis de la educación salazariana, pues hace un fugaz repaso y análisis de las obras educativas de Salazar Bondy finalmente pierde la ilación en muchas partes de su tesis. Sin embargo, reconocemos que el tesista tiene una información bibliográfica sobre la literatura salazariana y parte de tesis e investigaciones previas, a diferencia de otros tesisas que caen en el complejo adánico que no les permite revisar, discutir y dialogar con otros planteamientos y conclusiones.

telos en la educación porque no desarrolla el concepto de lo «bueno» a partir de la fundamentación axiológica realizada por Salazar Bondy —que trataremos en el siguiente capítulo. En cambio, Mendoza Ramírez, frente a la problemática abierta del *telos* como adoctrinación, articula en su argumentación el *ser emergente* salazariano para luego llegar hasta el concepto de concientización percatándose de su relación con la dimensión crítica:

La 'concientización' no admite una acción impositiva, no es una mera función pasiva, ni una simple recepción de un efecto generado en otra conciencia, sino la acción por el cual el sujeto accede a su propia concientización en diálogo con los demás promovido a ello por los otros y promoviéndole a su turno a la toma de la conciencia crítica (Mendoza 2008, p. 97)

En este punto concordamos con Mendoza, sin embargo encontramos una contradicción en su planteamiento, pues, indica en un primer momento que Salazar Bondy «no pudo haber realizado una reflexión filosófica pura de la educación» (Mendoza 2008, p. 86) y contradictoriamente en el párrafo siguiente menciona que «analizando las obras de Salazar sobre sus reflexiones hemos encontrado una filosofía de la educación» (Mendoza 2008, p. 86). El argumento de su primera posición es porque el análisis salazariano de la educación tiene una perspectiva «teórico-práctica»; no sabemos a qué se refiere este tesista cuando contrapone filosofía pura frente a lo «teórico-práctico», acaso a esa tendencia especulativa y metafísica de la filosofía, esa reflexión filosófica representada en la carcajada de la criada tracia que se burló de Tales de Mileto al caer a un pozo por abstraerse en el infinito del cielo. Esta contradicción en el análisis de Mendoza surge porque no percibe que la filosofía de Salazar Bondy tiene una base antropológica, no es un mero análisis filosófico del hombre *en el*

topus uranus, por el contrario le sirve para fundamentar una filosofía de la liberación que mi investigación intenta demostrar en estos capítulos. Por otro lado, Mendoza sostiene que encontramos una «filosofía de la educación» en Salazar Bondy, en esta conclusión concordamos parcialmente con el tesista, aunque en mi caso lo denomino como tópico de *la pedagógica* no solo refiriéndome al corpus teórico salazariano, sino también a su itinerario implicado en debates a partir de las críticas realizadas a la Reforma Educativa.

Finalmente, hemos visto en este capítulo, en primer lugar, el itinerario de Salazar Bondy como pedagogo que implicaba disputas políticas a nivel universitario y a nivel nacional. En segundo lugar, desarrollamos sus iniciales teorizaciones sobre la *educación de la crisis* hasta llegar a la educación como liberación a partir de conceptos como revolución, concientización y desescolarización. Estas dos etapas teóricas sobre la educación tienen como punto de partida la situación del hombre en el contexto latinoamericano del subdesarrollo que, a través del *ser emergente* inmerso en un proceso de liberación, permitiría el surgimiento del hombre nuevo.

Hasta este punto hemos visto el tópico de *la histórica* —desarrollado en el capítulo anterior— y *la pedagógica*, ahora desarrollaremos el tercer tópico de *la axiológica*.

CAPÍTULO IV: LA AXIOLÓGICA

La temática axiológica en el Perú a partir del siglo XX tuvo como referentes más conocidos a Alejandro Deustua con su artículo “Apuntes sobre la teoría del valor” (1923) y su libro *Los sistemas de moral* (1938-1940, 2 Tomos), y, más adelante, a Walter Blumenfeld con su artículo “Valor y valoración” (1959) y su libro *Los fundamentos de la ética y el principio generalizado de gratitud* (1962). De ahí que hubo un ambiente académico interesado en la axiología. En el caso de Salazar Bondy, la problemática axiológica fue tratada en varios artículos desde 1959 hasta 1971 y algunos de estos fueron compilados en el libro *Para una filosofía del valor*⁵⁹. Hemos denominado a este conjunto de artículos como *la axiológica* para complementarlos con los tópicos de *la histórica* y *la pedagógica*. La investigación axiológica de Salazar Bondy⁶⁰, al igual que los demás tópicos, posee un riguroso análisis teórico, pero su propósito no fue quedarse en el *maremagnum* del conocimiento o en una mera erudición, sino *la axiológica* se imbrica en un planteamiento antropológico cuyo objetivo es la fundamentación del valor como condición de posibilidad de la praxis social. Ya Risieri Frondizi indicaba que los problemas axiológicos «no se plantean únicamente en los libros, revistas y congresos filosóficos, sino que están presentes en las manifestaciones más diversas de la vida diaria» (Frondizi 2015,

⁵⁹ La primera edición de este libro fue publicada en Chile por la Editorial Universitaria (1971) y posteriormente reeditada en España por el Fondo de Cultura Económica (2010). Este libro ha tenido poca repercusión en el medio académico peruano debido a la poca difusión de la editorial chilena en su momento y además por la temprana muerte en 1974 de este filósofo peruano.

⁶⁰ Gracias al archivo familiar de Salazar Bondy tuvimos información de su actividad como profesor visitante en la Universidad de Kansas que le permitió introducir y ampliar sus lecturas en torno a la axiología. Según un boletín de dicha universidad constatamos que dictó los cursos de «Reason and value», «The history of ideas in Spanish América» y «Readings in Philosophy» durante enero y junio de 1968. Y, además, encontramos un folio mecanografiado del primer curso mencionado.

p. 24), o, en otras palabras, el análisis de la experiencia valorativa tiene como base la vida cotidiana.

Retomaremos en este capítulo los trabajos⁶¹ de Javier Sasso y David Sobrevilla que son estudios canónicos sobre la axiología salazariana. Además, tenemos investigaciones recientes como la de Adriana Arpini, quien divide en tres momentos la investigación axiológica de Salazar Bondy. En el primero se ubica en una postura fenomenológica-ontologista (1959-1964), en el segundo ubicamos el enfoque analítico (1965) y en el tercero una articulación con la problemática de la dependencia y la alienación (1969-1971). Si bien coincidimos con la autora en esta periodización de los escritos axiológicos de Salazar Bondy, mi análisis del tópico de axiológica tiene como hilo conductor mostrar *cómo este tópico* se complementa con los tópicos de *la histórica* y *la pedagógica*.

Antes de tratar específicamente la axiológica, en este capítulo trataremos sobre la problemática ontológica de la fenomenología para luego pasar al enfoque de la filosofía moral británica cuyo punto de partida será la «guillotina de Hume» y la falacia naturalista. Salazar Bondy, como estamos viendo, tuvo un constante proceso de análisis y de asimilación de tradiciones filosóficas. No es un mero comentador de algún filósofo en particular o peor aún tuvo como finalidad erigir una sucursal filosófica.

⁶¹ En el caso de Javier Sasso publicó el artículo «Augusto Salazar Bondy como teórico de la ética. Examen de *Para una filosofía del valor*» (1980), que fue posteriormente incluido en su libro *La ética filosófica en América latina* (1988). Y David Sobrevilla le dedica un capítulo en su libro *Repensando la tradición nacional I* (1989).

1. La fenomenología y la problemática axiológica

Durante la década de los 40 hubo un predominio indiscutible de la fenomenología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En esta época, Salazar Bondy inicia sus estudios universitarios y sus maestros fueron Francisco Miró Quesada, Carlos Cueto Fernandini y Luis Felipe Alarco. En 1953 presenta su tesis doctoral «Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser real», que luego fue publicada como *Irrealidad e Idealidad* (1958). Esta tesis es un aporte a la problemática ontológica sobre los entes dentro de los estudios fenomenológicos. Pues, si el ente ideal es trascendente al acto de captación, entonces es incondicionado y corresponde a una determinada estructura de lo real. En cambio, el ente irreal dependía de la vivencia y, en efecto, no tiene relación con lo real. Sin embargo, frente a esta tesis, Salazar Bondy argumenta que los entes irreales, al tener características similares a los entes ideales, conformaría el ámbito de los entes no-reales. De modo que Salazar Bondy informado sobre esta problemática desarrolla su propuesta en diálogo con las reflexiones teóricas de Nicolai Hartmann y Jean-Paul Sartre.

Esta tesis fue comentada en su momento por Francisco Miró Quesada y Alberto Wagner de Reyna. El primero en mención ubica a Salazar Bondy como parte de la tercera generación del movimiento filosófico latinoamericano, es decir, la generación de los técnicos⁶², ya que «por medio de un instrumento conceptual ad-hoc se tratan los problemas de manera rigurosa y se obtenga (sic)

⁶² Miró Quesada en su investigación sobre la historia de las ideas latinoamericanas dividió en tres generaciones a los filósofos latinoamericanos. La primera generación lo constituyen «los patriarcas» como es el caso de Alejandro Deustua, que luego darán pase a «los forjadores» que plantean el ideal de un pensamiento auténtico y por último se ubican «los técnicos» quienes poseen sus propias propuestas filosóficas como es el caso de Salazar Bondy.

un resultado original» (Miró Quesada 1958, p. 9). Por otro lado, Wagner de Reyna realiza una reseña de los puntos centrales del libro para luego sostener que «(e)stamos frente a un trabajo filosófico riguroso (...) en que el autor actúa con libertad y novedad. La universidad de San Marcos puede sentirse orgullosa de haber publicado este libro que honra, así como al pensamiento filosófico peruano» (Wagner de Reyna 1959, p. 305). Lo que me interesa de *Irrealidad e Idealidad* son las conclusiones que representarían las futuras investigaciones de Salazar Bondy. La primera es continuar con la investigación sobre los entes no-reales, la segunda trata sobre la axiología y la tercera sobre la antropología filosófica. La primera vía fue dejada de lado, pero la segunda y la tercera fueron ampliamente desarrolladas. Ahora bien, con *Irrealidad e Idealidad* se da un giro de corte ontológico fenomenológico hacia una investigación axiológica a partir del aporte de la moral británica —como veremos más adelante.

Sobre esta temática salazariana se ha presentado la tesis «Salazar filósofo analítico en su tesis irrealidad e idealidad» de Galo Valderrama Zea. Este tesista plantea que en *Irrealidad e Idealidad* se da un tránsito en el pensamiento salazariano de la fenomenología hacia la filosofía analítica. Esta hipótesis de Valderrama tiene dos argumentos principales: a) el abordaje de la epistemología de la matemática y de su concepción logicista de la matemática que se encuentran presentes en *Irrealidad e Idealidad*; y b) los análisis de David Sobrevilla, Francisco Miró Quesada y Luis Piscocoya sirven de justificación para la hipótesis del tesista. De este modo, Valderrama piensa demostrar el tránsito de la fenomenología hacia la filosofía analítica a partir de *Irrealidad e Idealidad*.

Mis observaciones son las siguientes: a) es innegable este giro filosófico en Salazar Bondy a partir de *Irrealidad e Idealidad*, sin embargo fue innecesario

delimitarlo o presentarlo como hipótesis porque ya estaba justificado en los estudios anteriormente nombrados; b) no se trata de concluir que Salazar tenga «las características de ser un filósofo analítico», sin antes haber definido: ¿qué se entiende por filosofía analítica o qué es la filosofía analítica⁶³? Mejor hubiese sido sostener que la epistemología de la matemática y su concepción logicista son muestras del pluralismo metodológico en el corpus teórico de Salazar Bondy. Este tipo de caracterización, a partir de simples etiquetas, es muestra del colonialismo mental⁶⁴ porque comprometemos la autonomía de nuestros pensadores nacionales a simples comparaciones. De manera que rechazamos la etiqueta de filósofo analítico porque Salazar Bondy, como estamos viendo en esta investigación, tuvo apropiaciones de diversas corrientes filosóficas, a diferencia de otras posturas dogmáticas, sucursileras y cerradas que

⁶³ Galo Valderrama realiza una cita del diccionario de Ferrater Mora para definir la filosofía analítica. Esta insuficiente delimitación permite fácilmente, sin problematización alguna, etiquetar a Salazar Bondy como filósofo analítico. Actualmente hay rigurosos y extensos trabajos sobre este punto tratado, véase el libro *¿Qué es la filosofía analítica?* de Hans-Johann Glock (2012).

⁶⁴ Ya vimos cómo Norman Swazo se equivoca en etiquetar a Salazar Bondy como un hegeliano. Esto también sucede con el artículo «Augusto Salazar Bondy. “El esplendor, ocaso y fracaso del filosofar marxista» de Fernando Muñoz Cabrejos. Este artículo tiene como objetivo sostener que el marxismo fue la «fuente de inspiración ideológica» de Salazar Bondy y su fracaso referido al gobierno de Juan Velasco Alvarado representa las debilidades y deficiencias de las doctrinas marxistas. Sin embargo, Muñoz por un lado comete imprecisiones al caracterizar el marxismo salazariano pues lo tilda de gramsciano y lo compara con Abimael Guzmán (aka Presidente Gonzalo, líder de Sendero Luminoso). Estas imprecisiones se deben a que el marxismo asumido por Salazar Bondy, que parte de los textos mismos de Marx, tuvo como impronta la obra de Maurice Merleau-Ponty —a quien logró conocer en su estadía en París—, la teoría de la dependencia, François Perroux y José Carlos Mariátegui. Si bien Salazar Bondy asume una férrea crítica al capitalismo, se distancia de los lineamientos soviéticos y maoístas de su época, pues al igual que Mariátegui sostuvo la necesidad de un socialismo genuino, más allá de las ortodoxias o de algún tipo de subordinación que representaba una consecuencia de *la cultura de la dominación*. En este sentido, el artículo de Muñoz representa un vano intento de liquidación del pensamiento salazariano, y de todo tipo de propuesta de liberación y emancipación, marxista o no marxista, en la sociedad peruana.

imposibilitaban la creatividad y originalidad de las propuestas teóricas. Además, si pretendemos tener exactitud acerca del momento en que Salazar Bondy se interesa en estos recursos teóricos, entonces lo ubicamos tempranamente en 1946 —cuando aún era estudiante— cuando realiza una reseña al libro *Lógica* de Francisco Miró Quesada. En esta reseña, Salazar Bondy sostiene que este libro es el primero en Latinoamérica que aborda la lógica matemática⁶⁵ y, además, señala tres puntos importantes: 1) introduce en la academia peruana las modernas escuelas lógico-matemáticas; 2) tiene vínculos con la difusión de las filosofías cercanas a las ciencias matemáticas y naturales, y, a través de ella con la difusión paralela de las corrientes filosóficas anglosajonas; 3) posee una actitud crítica frente a las ideas filosóficas imperantes del movimiento fenomenológico (Salazar Bondy 1946, p. 172). Por tanto, esta reseña demuestra que Salazar tuvo conocimiento de estos estudios filosóficos a través de Miró Quesada y, además, asume como agenda la problematización sobre los entes cuando la fenomenología estaba en pleno auge en el ámbito peruano:

(...) la *Lógica* toma esta actitud crítica frente a posiciones ampliamente aceptadas de la filosofía fenomenológica, presupuestos tácitos de elaboraciones complejas en mayor grado; esta actitud crítica se define en el modo de oposición al idealismo dogmático de Husserl, o en el análogo, por dogmatismo similar, referente a concepciones debidas al trabajo de la escuela (por ejemplo la Ontología de los

⁶⁵ Miró Quesada es reconocido como el iniciador de la lógica matemática en el Perú. Sin embargo, tenemos algunos antecedentes como ocurrió con Pedro S. Zulen, quien dictó en 1924 el curso de «Psicología y Lógica» en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En dicho curso se estudia la *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y A. N. Whitehead. Por tal motivo, a través de Zulen se introducen estos estudios filosóficos en la academia peruana. Para más detalle véase el estudio introductorio de Pablo Quintanilla en *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos* (2015).

objetos ideales, que lleva a poner en cuestión, en el presente caso, múltiples soluciones vinculadas a las demás regiones y a su sistema total) (Salazar Bondy 1946, p. 173).

Esta cita muestra que Salazar Bondy tuvo una vasta formación de la lógica matemática a través de su maestro Miró Quesada. Si bien incursiona en el debate del movimiento fenomenológico, plasmado en *Irrealidad e Idealidad*, no obstante tuvo como objetivo problematizar el dogmatismo ontológico de Husserl y, así, proponer una agenda de investigación. Ya Miró Quesada había abierto esta agenda en su libro sobre el movimiento fenomenológico:

Mediante la reflexión fenomenológica no se llegará nunca a determinar a priori la esencia del ente en cuanto ente, pero, en cambio, se podrá establecer precisamente, qué cosa puede conocerse del ente en cuanto ente, y qué valor tiene este conocimiento. Lo mismo puede decirse de la Axiología y de todas las Ciencias culturales basadas en ella. Fenomenológicamente no se llega al valor como tal, pues en el acto sólo se da la materia de valor, es decir, un aspecto de la perspectividad con que se presenta el valor a la conciencia (Miró Quesada 1941, p. 151).

Ahora bien, como complemento a esta reseña, tenemos la traducción del artículo «La antigua y nueva lógica» de Rudolf Carnap realizada por Salazar Bondy en 1947. En esta traducción, Miró Quesada escribe una nota introductoria donde indica que las ramas de la epistemología y la lógica en la filosofía latinoamericana aún no poseen un nivel técnico, a diferencia de las publicaciones sobre estética y metafísica, entre otras ramas filosóficas. Pero augura con prontitud que emergerá en el Perú «un equipo de filósofos que ha de ocuparse, con toda seriedad, de Epistemología de las Matemáticas o de Lógica simbólica»

(Salazar Bondy 1947, p. 91), y agrega que Salazar Bondy está en ese proceso de formación y desarrollo porque: «La presente traducción, hecha por un alumno de filosofía que a pesar de su condición de tal puede ya ser considerado como uno de los representantes del actual movimiento filosófico peruano» (Salazar Bondy 1947, p. 91). Si bien Salazar Bondy se perfilaba como uno de los exponentes de la filosofía peruana, su corpus teórico no se reduce estrictamente a los ámbitos epistemológico y lógico, sino abarcó otros estudios como la historia de las ideas, la educación, la política, la axiología y la antropología. De ello resulta deducir que la formación de Salazar Bondy basada en la epistemología y la lógica permite comprender solo un momento en su formación teórica.

Arpini (2016) señala que ubicamos en Salazar Bondy una concepción fenomenológica del valor a partir de escritos entre 1958 y 1964. En esta parte, Salazar Bondy retoma los puntos centrales de *Irrealidad e idealidad* (1958), a saber, los entes irreales e ideales poseen características comunes: a) independencia del tiempo y espacio, y b) carecimiento de individualidad, y se ubican, como mencionamos anteriormente, en la región de lo no-real. De manera que el valor tiene cierta relación con la problemática con la idealidad:

(...) los resultados de nuestra investigación, al postular la unificación de los entes ideales materiales y los irreales, comprometen las respuestas dadas a las cuestiones axiológicas centrales y exigen una determinación y una fundamentación del ser del valor o, en todo caso, una explicación precisa de las consecuencias de la crítica aquí realizada para la temática axiológica. Sea como fuere de ello, el haber puesto los entes ideales, con su legalidad propia, tan en la vecindad de los productos de la creación artística muestra hasta qué punto los temas de la axiología están ya aquí comprometidos y señala ya un sendero bien definido a la obligada investigación axiológica que completará y quizá rectificará

los puntos de vista ganados gracias a la crítica de la distinción de la idealidad y la irrealidad (Salazar Bondy 1958, p. 142-143).

La problemática abierta en torno a la axiología por Salazar Bondy propuso, en «La jerarquía axiológica» (2010), una teoría del valor como cumplimiento del ser a partir de una doble jerarquía: a) el de los entes: en función del grado que les corresponde por su cumplimiento; y b) el de los valores mismos: en función de los modos de cumplimiento. Frente a esta inicial postura ontológica de la axiología, Salazar Bondy tomará distancia porque la derivación del valor por medio del cumplimiento sería una forma de ontologismo, es decir, la fundamentación del valor surge desde la estructura del ser. Esta postura cae bajo la guillotina de Hume —como veremos en seguida— y, además, posee implicaciones metafísicas que derivarían en aporías obstaculizadoras. Sin embargo, a manera de advertencia, Salazar Bondy indica que «las perspectivas teóricas que aquí se suponen abiertas por la tesis del cumplimiento son rescatadas y mejor aprovechadas por una concepción normativista del sentido valorativo combinada con un punto de vista crítico-trascendental sobre el fundamento del valor» (Salazar Bondy 2010, p. 206).

2. La inflexión axiológica hacia las tendencias filosóficas de la moral británica

Salazar Bondy, en su tesis doctoral, tuvo como agenda de investigación la problemática de los entes ideales e irreales, siendo una vía de investigación la axiología. Ahora veremos el giro realizado por Salazar Bondy hacia el enfoque de las tendencias filosóficas de la moral británica. Para dar cuenta de esto, a

manera de propedéutica, desarrollaremos el uso de la «guillotina de Hume» y la falacia naturalista como parte de las investigaciones axiológicas de este filósofo peruano.

David Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* planteó la imposibilidad de deducir premisas valorativas a partir de premisas descriptivas. Esta propuesta tuvo mucha repercusión en el posterior desarrollo ético y axiológico: Max Black —quien acuñó la frase «guillotina de Hume»— sostuvo la imposibilidad del paso de ‘es’ a ‘debe’⁶⁶. Por tal motivo, Salazar Bondy lo asume como recurso para criticar la propuesta del cumplimiento del ser —de corte fenomenológico— y la de reducir conclusiones valorativas a partir de premisas indicativas o fácticas:

“(l)a identificación semántica de los términos valorativos y la noción de cumplimiento del ser, nervio de la tesis que comentamos, no se libra del argumento de la reiteración ni de la falacia reduccionista. En efecto, siempre será posible calificar de bueno el cumplimiento del ser mismo y, de otro lado, todo intento de derivar el valor a partir de la noción de cumplimiento ontológico cae bajo la guillotina de Hume (Salazar Bondy 2010, p. 205).

Ahora bien, otra pauta metodológica es el uso de la falacia naturalista de G. E. Moore⁶⁷. Antes de tratar este punto es necesario hacer un recuento de las

⁶⁶ Para más detalle sobre las diversas interpretaciones de Hume, véase la tesis de Julio Sanz: «La guillotina de Hume» (1972) Una de ellas es la de Alasdair MacIntyre quien afirma que Hume la planteó como interrogante y no como conclusión, a partir de esta lectura Sanz concluye que: «(l)as expresiones performativas señalan una vinculación aún más estrecha entre hechos y valores, regidas por un conjunto de reglas convencionales de uso» (1972, p. 48).

⁶⁷ La obra de este filósofo inglés tuvo un lugar significativo en la trama teórica de Salazar Bondy porque adaptó los aportes de Moore como recurso teórico. Además, realizó la traducción al español del texto «El concepto de valor intrínseco». El objetivo fue introducirlo en la academia peruana porque representa un aporte a la axiología contemporánea y representa un particular método filosófico centrado «en el análisis lingüístico, que es característico del maestro de

posturas axiológicas que critica Salazar Bondy. En primer lugar, el subjetivismo sostiene que los enunciados de valor tienen un referente vivencial: “x es bueno” donde x es representado como vivencia del sujeto. Además, los enunciados valorativos poseen un sentido constativo —son descriptivos o informativos— y refiere a contenidos ónticos capaces de ser objeto de un juicio verdadero o falso. De ahí que el subjetivismo presenta diversas formas de reducir el valor a las vivencias como: el interés (Perry), el agrado (Meinong), el deseo (Van Ehrenfels) o la aprobación (Russell). La limitación del subjetivismo, según Salazar Bondy, consiste en que las vivencias de carácter valorativas caerían en un relativismo porque cada individuo tendría una vivencia diferente en torno a un mismo hecho: «la idea de que cuando emite un juicio de valor cada sujeto habla de una cosa diferente y, por tanto, entre dos sujetos (o dos grupos) no cabe discusión valorativa genuina, parece dar cuenta cabal de la multiplicidad y el cambio de los enunciados de valor» (Salazar Bondy 2010, p. 100). Por otro lado, si bien hay una adecuación entre los hechos y vivencias, pero no necesariamente de la variedad de los juicios se implica que los enunciados valorativos se refieran al sujeto y sus vivencias: «El lenguaje valorativo en cuanto tal no es, pues, un lenguaje psicológico, aunque los factores vivenciales resulten determinantes en el fenómeno del valor» (Salazar Bondy 2010, p. 100). De aquí que, a manera de conclusión, Salazar Bondy afirma los aportes del subjetivismo, sin embargo rechaza la postura subjetivista:

(...) aunque el subjetivismo ha puesto de relieve la importancia de los factores subjetivos y de las variaciones individuales en el fenómeno del valor, lo mismo que

Cambridge, en cuya obra brillan en toda su excelencia la penetración lógica, la finura de la exégesis semántica y la busca empeñosa del rigor y la exactitud que son ideales caros al filosofar contemporáneo» (Salazar Bondy 1963b, p. 7).

el uso del lenguaje estimativo como un lenguaje constativo referente a hechos y propiedades psíquicas, no ha llegado a probar sus tesis mayores, a saber: a) que quien dice «X es bueno» dice sólo que él (y eventualmente otros) tiene determinadas vivencias o experiencias interiores, y b) que tal enunciado se verifica por vía empírica psicológica (Salazar Bondy 2010, p. 101).

En segundo lugar, tenemos la postura del objetivismo. Su premisa general es que cuando afirmamos: «X es bueno» se refiere a que lo bueno es una determinada propiedad del objeto y que este posee, al igual que el subjetivismo, un juicio verdadero o falso. El enunciado valorativo del objetivismo posee un grado de objetividad independientemente de nuestras vivencias. Pero, esta postura axiológica al determinar la naturaleza y la aprehensión del valor postula un reduccionismo del valor, pues tenemos dos tipos: 1) los naturalistas, quienes abogan por la postura de que el valor es una propiedad que pertenece al orden de los fenómenos naturales como sostienen Wilhelm Oswald y Herbert Spencer), y 2) los no naturalistas, quienes apelan al orden ideal o irreal defendidos como sostienen Max Scheler y Nicolai Hartmann. Estas dos vertientes del objetivismo, aparte de sus diferencias y matices, son propuestas que afirman un reduccionismo y por tal motivo, como indica Salazar Bondy, «el debate axiológico ha descartado prácticamente todas las posiciones reduccionistas, ya que a la postre hacen incomprensible la experiencia valorativa y el lenguaje del valor» (Salazar Bondy 2010, p. 103). Por otro lado, los objetivistas axiológicos postulan que los valores son absolutos e inmutables, es decir, sostienen un análisis ahistórico de los valores. Finalmente, Salazar Bondy reconoce al objetivismo su aporte en el análisis axiológico incluido su principal limitación:

la contribución del objetivismo en sus varias formas, que es: a) el haber subrayado la importancia de los objetos en el fenómeno valorativo, y b) la existencia de una función informativa del lenguaje valorativo. Este reconocimiento no está en oposición de la conclusión crítica a que hemos llegado. En efecto, el objetivismo no logra probar la tesis mayor, explícita o implícitamente formulada por sus defensores, según la cual el lenguaje valorativo se reduce, en lo que le es propio, a los modos constativos de significar (Salazar Bondy 2010, p. 105-106).

La propuesta que pretende resolver estos reduccionismos la encontramos en la obra filosófica de George Edward Moore, quien sostiene que el valor no se ubica en las vivencias ni en las propiedades del objeto, sino en una instancia *sui generis* denominada *valor intrínseco* que es representado como lo «bueno en sí mismo» a manera de una autarquía de la cosa valiosa, es decir:

una cosa tiene valor intrínseco significa que lo tiene en sí misma y que, en tanto se la busca, esta cosa es buscada por sí misma. Su valor no sólo no depende, pues, del sujeto valorante sino que ni siquiera está condicionado por las circunstancias reales. Sean cuales fueren esas circunstancias, si la cosa posee valor intrínsecamente, seguirá poseyéndolo aunque dichas circunstancias varíen o desaparezcan. Expresado de otro modo, la idea de valor intrínseco implica la posibilidad de que aquello que lo posee sea pensado solo, sin más, y considerado bueno en este aislamiento (Salazar Bondy 2010, p. 275-276).

Esta postura de Moore concluye que los valores tienen un referente objetivo y que la única forma de aprehensión del valor intrínseco es mediante la intuición. De manera que, a diferencia de los subjetivistas y objetivistas, el valor intrínseco no se reduce a una descripción ni a una propiedad ya que caería en la falacia naturalista. Sin embargo, Moore, según Salazar Bondy, es considerado como un

objetivista internalista al sostener el valor intrínseco y como un tipo de no naturalismo porque apela a un intuicionismo.

Ahora bien, Salazar Bondy, habiendo realizado un recuento de las tendencias filosóficas de la moral británica⁶⁸, asume como recurso teórico la falacia naturalista. Esta falacia consiste en reducir el valor en propiedades como «el placer, el interés o la adaptación al medio» (Salazar Bondy 2010, p. 277). Las tendencias que no logran resistir a esta falacia son las que atribuyen el valor a un aspecto físico o metafísico; es decir, apelan a reducir una determinada cualidad. Como resultado, Salazar Bondy se distancia, por un lado, de las formulaciones naturalistas que reducían el valor a instancias empíricas y, por otro lado, de las formulaciones no naturalistas que apelan a instancias supraempíricas.

Como hemos visto, tanto la guillotina de Hume como la falacia naturalista sirven para despejar el terreno problemático de la axiología. Así pues, la investigación axiológica de Salazar Bondy, a decir de Sasso, desplaza el *escenario ético* entendido como «el trasfondo de presuposiciones de diverso tipo que configuran el terreno de actuación de las distintas doctrinas éticas concretas» (Sasso 1987, p. 15). En este nuevo escenario ético salazariano ya no se trata de la ordenación objetiva de los valores, sino del conjunto de

⁶⁸ A parte de Moore, Salazar Bondy analiza a otros intuicionistas como Hastings Rashdall, John Laird, A.C. Ewing y Harold Arthur Prichard. Por otro lado, dedica unas líneas a Bertrand Russell quien sostiene un particular subjetivismo donde nuestros deseos confieren valor a las cosas; y a Alfred J. Ayer, quien sostiene un emotivismo que el valor no describe un hecho o propiedad ni posee validez alguna, sino solo cumple una función expresiva por medio de la exteriorización de los estados de ánimo. Y, por último, Salazar Bondy señala los nuevos planteamientos éticos de cepa wittgensteniana, a saber, los trabajos de Stephen Toulmin. P.H. Nowell-Smith y Richard M. Hare.

experiencias cuyo rasgo es el *compromiso* del hombre. De manera que lo «bueno» es una exigencia normativa que permite adoptar una actitud favorable sobre un objeto o una situación. Esta actitud favorable o desfavorable se vincula con el «debe» por ejemplo: «Creo que X es bueno, pero no creo que se deba tener hacia X una actitud positiva» (Salazar Bondy 2010, p.121). Así, este «debe» implicado en lo «bueno» es incondicionado como resultado se adopta una exigencia universal que es válida para todos los sujetos, a manera de un imperativo kantiano. Sin embargo, esta exigencia es normativa porque el «debe» es una instancia primitiva y genérica que cubre todas las exigencias de carácter evaluativo y no evaluativo. Por lo dicho, la experiencia valorativa se diferencia de la experiencia moral y del imperativo kantiano porque no es una obligación o «una instancia con autoridad», pues la exigencia valorativa, antes de ser un enunciado sobre las vivencias (subjetivismo), es una instancia mostrativa, es decir, no es posible intuir la ni probarla como pretenden las propuestas intuicionistas y racionalistas respectivamente. En este sentido, se hace pertinente el recurso de Ludwig Wittgenstein en el planteamiento axiológico de Salazar Bondy, como veremos a continuación.

3. El recurso de Wittgenstein: la instancia trascendental

La recepción de Ludwig Wittgenstein en el corpus teórico de Augusto Salazar Bondy data de la década de los 60 cuyas publicaciones fueron las siguientes:

a) *Iniciación filosófica* (1963a): en este texto Wittgenstein es representado como un terapeuta lingüístico porque su actividad es una depuración del

lenguaje. Su postura, según Salazar Bondy, es una “auto-negación de la filosofía” (Salazar Bondy 2000, p.234)

b) *Lecturas filosóficas* (1965b): Salazar Bondy compila tres fragmentos del *Tractatus Logico-Philosophicus* titulados como «La función esclarecedora del lenguaje» (4.11-4.114), «El valor como trascendental» (6.4-6.421), y «Lenguaje, sujeto y mundo» (5.6-6.522). Y, agrega, a manera de anexo, un comentario sobre el segundo fragmento mencionado —que trataremos más adelante.

c) *Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein* (1966): que es un texto introductorio como parte de sus lecciones de «Filosofía contemporánea» en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

d) *En torno a la ética y el valor*⁶⁹ (1967): traducción de una conferencia de Wittgenstein y, además, de un diálogo de este con Friedrich Waismann —miembro del Círculo de Viena.

e) «Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein» (1969): donde se muestra la tensión entre la tendencia metafísica y antimetafísica en el *Tractatus*.

Ahora bien, Salazar Bondy sostiene que en el *Tractatus* encontramos dos tipos de orientaciones, la primera es la lectura dominante referida a la lógica y la epistemología, y la otra referida a la ética, la axiología y lo místico. Estos dos tipos de orientaciones tienen como base las influencias de diferente índole como la de Gottlob Frege, Bertrand Russell, Arthur Schopenhauer, Tolstoi, Platón, San Agustín, Soren Kierkegaard y Heinrich Hertz. En *Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein* describió estas influencias para demostrar la variedad y los

⁶⁹ Esta traducción permitió a Salazar Bondy justificar su lectura axiológica de Wittgenstein frente a la lectura lógica y epistemológica dominante. Esto le permitió fundamentar el valor como veremos más adelante.

matices de su propuesta filosófica (Salazar Bondy 1966). De manera que en el *Tractatus* encontramos tres ámbitos generales de análisis: la lógica, la ontología y la metafísica, no obstante Salazar Bondy exhortaba lo siguiente respecto a la omisión de algunos de estos ámbitos:

Téngase pues en cuenta estas diferencias, a fin de no caer en simplificaciones y deformaciones del pensamiento [...] No debe olvidarse esta vinculación recíproca de la tesis a fin de no cometer el error de descartar algunas de ellas o de subordinarlas a otras, amputando de este modo partes importantes del pensamiento wittgensteiniano, como ocurrió, por ejemplo, en la interpretación influida por las del Círculo de Viena, que resaltó el Wittgenstein lógico y positivista en perjuicio del moralista y el metafísico (Salazar Bondy 1966, pp. 60-61).

La intención de Salazar Bondy es ampliar, como observamos en la cita, la lectura realizada por los integrantes del Círculo de Viena. Pues, el filósofo peruano se centrará en la teoría de la mostración⁷⁰ y la ética que le servirá como recurso en su planteamiento axiológico, pero sin descartar las temáticas de índole lógica y epistemológica que, como sabemos, están presentes en la obra wittgensteiniana. Por ejemplo, Salazar Bondy asignó como grandes temas⁷¹ del *Tractatus*: el atomismo, la teoría figurativa del significado y la verdad. Respecto al segundo tema, sostuvo que el lenguaje forma figuras sobre la realidad, por

⁷⁰ En este punto encontramos afinidad con la lectura que realiza K. T. Fann sobre el *Tractatus*: «Para Wittgenstein la metafísica, la ética, la religión y el arte pertenecen todos al reino de lo trascendental que no puede decirse, sino solo mostrarse (...) En contra de la interpretación normal del *Tractatus*, mantengo que no es antimetafísico» (2013, p. 46).

⁷¹ Mi investigación no tiene como finalidad centrarme en estos «grandes temas del *Tractatus*» que advierte Salazar Bondy porque ya ha corrido mucha tinta al respecto y, en efecto, es común encontrarlo en la literatura sobre la obra de Wittgenstein. Más bien, mi interés es centrarme en la lectura que Salazar Bondy propone frente a la lectura predominante de índole epistemológica-lógica.

tanto, estas figuras son como modelos de los hechos (Salazar Bondy 1966, p.71). Si bien Wittgenstein, según Salazar Bondy, sostuvo una teoría del significado como figuración. No obstante, distingue, a partir de los conceptos de *Bedeutung* y *Sinn*, la función simbólica entre los nombres y las proposiciones. Su resultado es que solo las proposiciones son verdaderas o falsas porque describen algo, a diferencia del nombre. Sin embargo, en ocasiones las proposiciones carecen de sentido porque una de sus partes no tiene significado. Frente a esta lectura del *Tractatus*, Salazar Bondy señala que Wittgenstein propuso dos términos opuestos a lo que se expresa con sentido: a) carente de sentido (*Sinnlos*), y b) absurdo o sin sentido (*Unsinning*):

Sinnlos es independiente o ajeno a la significatividad proposicional, o sea, no dice nada, aunque desempeña muchas veces un importantísimo papel en el lenguaje. Tal es el caso de las expresiones lógicas, como las tautologías o las contradicciones. En cambio, lo *unsinnig* tiene un carácter anormal, es lo contrario a las reglas de la sintaxis lógica. Un ejemplo dado por Wittgenstein es la frase: “dos más dos a las tres en punto es igual a cuatro”. (4.1272) (Salazar Bondy 1966, p. 76).

Por tal motivo, Salazar Bondy asume que, en su propio marco interpretativo, el valor es carente de sentido porque no se describe a través de proposiciones referentes a hechos. Más adelante, en 1969, K. T. Fann sostuvo, en sintonía con el filósofo peruano, que se realizaron malas interpretaciones porque traducían, sin distinción alguna, *unsinning* y *sinnlos* por *senseless*. Y, en efecto, a partir de esta deficiente traducción, se designó al *Tractatus* como un tratado antimetafísico (Fann 2013, p. 44). Como hemos visto, esto ya era asumido por Salazar Bondy porque adoptó dicha distinción y como consecuencia

no trató el concepto de *sinnlos* en un tono peyorativo, sino que le permitió continuar en su análisis axiológico porque:

(...) hablar de sentido del mundo es hablar del mundo en términos de bondad o maldad, de lo que es importante y principal en él, de su valor absoluto o su absoluta finalidad valiosa. Esta interpretación parece autorizada por ciertas frases de los *Notebooks*, que sirvieron a Wittgenstein para preparar el *Tractatus* (Salazar Bondy 2010, p. 264)

Siguiendo el argumento de esta cita, el valor como sentido del mundo quedaría fuera del mundo, es decir, no ligado a los hechos que son expresados por el lenguaje. Pero en ningún caso, ante la imposibilidad de enunciación proposicional de la ética, lo no decible no carece de importancia, sino tiene el carácter de *trascendental*. Salazar Bondy delimita este concepto como un *a priori* que posibilita el mundo y el pensamiento de este mundo. Por eso, lo ético en tanto trascendental es inexpresable por medio del lenguaje porque está fuera del mundo; sin embargo, puede mostrarse. Asimismo, a propósito del sentido del mundo, como señala H. O. Mounce, “(e)l sentido de la vida es algo que puede aclararse. Pero, una vez más, solo se muestra a sí mismo; no puede ser enunciado” (Mounce 2017, p. 129) Esta problemática abierta desde Wittgenstein sirvió a Salazar Bondy como recurso teórico —al igual que “la guillotina de Hume” o la falacia naturalista—, para distanciarse de las tesis objetivistas y subjetivistas.

Hasta esta parte hemos descrito algunos puntos generales de la lectura de Salazar Bondy respecto a Wittgenstein. Mi objetivo en este subcapítulo es demostrar que el filósofo peruano retoma puntos centrales del *Tractatus* para su investigación axiológica. Y, en consecuencia, lo asume como recurso teórico, sin pretensiones de erudición o, peor aún, ser un mero iniciado en los estudios

wittgenstenianos, a manera de un sucursalismo filosófico. Por tal motivo, me propongo continuar este objetivo señalado en diálogo con la investigación de Álvaro Revolledo (2014). Este autor, en su tesis de magister, planteó lo siguiente:

a) Salazar Bondy en su estudio sobre Wittgenstein tiene como propósito invertir la interpretación dominante del *Tractatus*, es decir, pasar de la temática lógica y epistemológica hacia una temática ética y religiosa, y b) Salazar Bondy propone un elemento metafísico como hilo conductor en el pensamiento de Wittgenstein cuya consecuencia sería apostar por una improductiva metafísica del silencio.

Si bien Salazar Bondy, como demuestra la bibliografía consultada en su lectura wittgensteiniana, tuvo una información actualizada sobre la obra del filósofo vienés, sin embargo, no tuvo —y es un rasgo en su actividad filosófica— intenciones en proponer una lectura dominante como pretende persuadirnos Revolledo; leamos este párrafo de Salazar Bondy:

Estas conclusiones nos ponen en la perspectiva que conduce a otros temas muy importantes de la primera filosofía wittgensteiniana a saber, la idea de la lógica, la teoría de la mostración, la axiología y la ética trascendentales, la metafísica de lo inefable y el sentido de la filosofía (Salazar Bondy 1966, p. 84)

Vemos que Salazar Bondy admite encontrar varias temáticas en el *Tractatus*; si ha puesto relieve en el aspecto axiológico es porque necesitaba recursos teóricos en su investigación y así distanciarse de la lectura dominante que fue sostenida por el Círculo de Viena. Además, hasta este punto de mi investigación, en la cual se ha desarrollado y analizado *la histórica* y *la pedagógica*, comprobamos que las lecturas filosóficas realizadas por Salazar Bondy no tienen como objetivo constituir un círculo herético sobre algún filósofo y su obra, o menos aún —como venimos repitiendo— crear alguna sucursal

filosófica, pues sus lecturas son mayormente propositivas —aunque estas sean discutibles— y siempre están ligadas a la trama teórica de su investigación filosófica. Por el contrario, Revolledo no se percata —quizá por no querer salirse del marco wittgensteniano— que el objetivo central de Salazar Bondy no es proponer una lectura dominante sobre la obra de Wittgenstein, sino solo representa un recurso teórico para superar las propuestas tradicionales y problemáticas de la axiología —nos referimos principalmente al subjetivismo y objetivismo—. Lo cual prueba que Revolledo realiza una lectura parcial del corpus teórico salazariano que termina en insuficientes críticas y, peor aún, pretende aislar los demás textos que conforman el libro *Para una filosofía del valor*. En este sentido, la lectura wittgensteiniana de Salazar Bondy responde a una trama teórica en el cual se hace evidente:

(...) un modo diferente de lectura, que atiende más al sujeto y a la manera en que teje esa *trama* del propio discurso a partir de las elecciones que configuran el corpus de lecturas realizadas y las posibles interacciones que se producen en cada encuentro (Arpini 2016, p. 232).

Como sugiere Arpini, no es posible analizar la recepción wittgensteiniana sin analizar la trama, en nuestro caso trama teórica, del propio discurso que se desarrolla en Salazar Bondy, a saber, los tres tópicos: *la histórica, la pedagógica y la axiológica*. Por tal motivo, su interés en la obra de Wittgenstein responde a un criterio en tanto *recurso teórico* dentro de su investigación axiológica y guarda sintonía con sus demás investigaciones —tratadas en los dos capítulos anteriores—.

En segundo lugar, Revolledo critica que haya un hilo conductor metafísico presente en la obra de Wittgenstein. Incluso, como parte de su estrategia

argumental, hace referencia al libro *La antifilosofía de Wittgenstein* de Alain Badiou para defender su posición. Vayamos a delimitar como primer punto la lectura de este filósofo francés sobre Wittgenstein y sus conceptos empleados para luego pasar a demostrar que este filósofo francés tiene similitud con la lectura de Salazar Bondy. Pues, Revolledo ubica a Badiou equivocadamente como un crítico de la tendencia metafísica o específicamente de lo místico en el *Tractatus*, leamos este párrafo:

Contrariamente a lo que plantea Fann, que Wittgenstein no habría pretendido ni la eliminación de la metafísica ni la eliminación de la filosofía, Alan Badiou sostiene que la filosofía de Wittgenstein puede entenderse como una antifilosofía, es decir, como una antimetafísica, cuya actividad de palabra no es teórica (Revolledo 2014, p. 61).

Esta referencia a Badiou permite a Revolledo apelar a la crítica de Wittgenstein en un primer nivel en el *Tractatus*, es decir, la crítica a la metafísica tradicional. Pero veremos cómo el filósofo francés asume un segundo nivel a partir de lo místico, a manera de una instancia ontológica, no en el sentido tradicional que fue criticado en el nivel anterior. Badiou presenta a Wittgenstein como un antifilósofo porque cumple con las tres operaciones de la antifilosofía: 1) la crítica a la pretensión de la filosofía en constituirse en teoría, 2) la filosofía es un acto, mas no un discurso teórico, y 3) el acto antifilosófico destituye el acto filosófico clarificando sus prejuicios. Por consiguiente, en el *Tractatus* encontramos la crítica a la pretensión de la filosofía de convertirse en teoría, en la cual la labor del antifilósofo es presentar cómo la filosofía trata de hacer pasar el no-sentido como sentido. Si la filosofía no es una teoría, entonces es, en palabras de Badiou, un acto. El acto antifilosófico permite la superación de la

enfermedad filosófica porque no busca la descripción mediante un lenguaje proposicional, sino mediante la mostración:

El acto antifilosófico consiste en dejar que se muestre lo que hay, en la medida en que «lo que hay» es precisamente lo que ninguna proposición verdadera puede decir. Si el acto antifilosófico de Wittgenstein puede ser declarado con legitimidad archiestético, es porque ese «dejar ser» está en la forma no proposicional de la mostración pura, de la claridad, y porque tal claridad no llega a lo indecible sino en la forma sin pensamiento de una obra (Badiou 2013, p. 22)

Si bien la estrategia de Badiou empieza por la crítica a la metafísica tradicional que pretendió reducir el sentido del mundo por medio de proposiciones, no obstante, Badiou no se queda en esta postura de manera improductiva, ya que desarrolla con amplitud la teoría de la mostración a partir del elemento místico. Incluso, Badiou utiliza como material de análisis una carta de Wittgenstein enviada a Ficker, en la cual se indica lo siguiente: «He logrado, en mi libro, restituir netamente las cosas en el lugar que les pertenece, sin hablar de ello» (Badiou 2013, p. 32). De esto se puede inferir que en la lectura badiouniana del *Tractatus* ubicamos, por un lado, la tendencia antimetafísica relacionada a lo que se puede decir mediante un lenguaje proposicional y, por otro lado, la tendencia ontológica relacionada a lo místico que no se puede decir:

La teoría del mundo y también, por ende, la teoría de la proposición (puesto que una proposición no tiene otro sentido que el de registrar un «estado de cosas» intramundano, y que, en consecuencia, T. 5.6, «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo») completan lo esencial del libro de Wittgenstein. Pero son ilegibles si se omite la pregunta activa que las atraviesa: ¿qué debe ser el mundo para que podamos hacer en silencio aquello que nos hace concordar con el sentido del mundo? Es solo esta pregunta la que esclarece

que la ontología de Wittgenstein sea indivisiblemente un pensamiento del ser y un pensamiento del decir. Es también ella la que sitúa la empresa entre «idealismo» y «materialismo», desde el momento en que la aprehensión *simultánea* de la composición del mundo y de la composición de las proposiciones que dicen la composición del mundo no hace sino trazar la línea divisoria entre lo que se dice del ser y lo que no puede decirse. (Badiou 2013, p. 32)

Ahora definamos el concepto de sentido en Badiou que posee tres acepciones: a) sentido intramundano: que posee una verdad, pero desprovista de valor; b) sentido-valor: separado de la verdad y da forma al mundo, es decir, es el sentido del mundo y la vida; y c) no sentido: lo absurdo que es central en la antifilosofía porque sirve para criticar a la metafísica tradicional. La opción «c» es considerada el vínculo entre «a» y «b» porque:

el antifilósofo declara el sentido (indecible) superior al sentido decible, o sea a las verdades posibles, y acusa al acto filosófico de querer invertir esta jerarquía sometiendo las reglas de verdad a aquello que, en realidad, no puede plegarse a ellas, puesto que les da sentido (Badiou 2013, p. 53).

Por tanto, según Badiou en la problemática abierta entre la lógica y su base ontológica: el antifilósofo acepta la existencia de verdades eternas proposicionales, pero no poseen ningún valor real, pues lo real depende del acto:

De lo que se trata es de prepararse para el elemento místico mediante el *vaciamiento* de la eternidad que se inscribe en las proposiciones lógicas. Esa preparación culmina en los dos enunciados siguientes:

6.1: "Las proposiciones de la lógica son tautologías."

6.11: "Por consiguiente, las proposiciones de la lógica no dicen nada." (Badiou 2013, p. 58)

El acto tiene las siguientes características: 1) el acto es el núcleo donde se muestra el valor, 2) el acto es aquello por lo cual tiene sentido la palabra «Dios», 3) el acto es rechazo y superación de la escritura, y 4) el acto es archiestético, en su forma de silencio, se distancia de la escritura. El concepto de acto badiouniano tiene como sustento la descripción biográfica de Wittgenstein que en el caso de Salazar Bondy se denomina contexto psicológico y vital. En efecto, encontramos puntos comunes entre estos dos filósofos en torno a Wittgenstein, a diferencia de Revolledo que critica este punto solamente a Salazar Bondy porque omite un análisis en torno a Badiou. Por tanto, la lectura del filósofo peruano sobre el *Tractatus* no remite, como este indica, a una improductividad teórica:

¿qué sentido tiene afirmar que hay una motivación o una tendencia metafísica? Al parecer, todo el esfuerzo de Salazar Bondy por identificar un perfil biográfico que sustente la orientación pro-metafísica del filosofar wittgensteiniano resulta vano. Por la misma razón, la pretensión de una continuidad filosófica metafísica más allá del *Tractatus* no nos dejaría sino meros sinsentidos orientadores, pues esta metafísica del silencio no deja ninguna posibilidad para “doctrina” alguna (Revolledo 2010, p. 71)

La lectura de Salazar Bondy, a partir del «contexto psicológico y vital» de Wittgenstein, demuestra que la axiología es una temática importante en el *Tractatus*, y le permite avanzar de manera propositiva en su planteamiento axiológico y distanciarse del objetivismo y subjetivismo en los que se estancó el debate axiológico. Como resultado, el valor es «lo trascendental, como lo puntualizó muy claramente Wittgenstein, no es decible. Cabe solo mostrarlo. Con lo cual se reafirma la idea de que el sentido estimativo pertenece al orden de lo

mostrativo» (Salazar Bondy 2010, p. 138). La metafísica del silencio de Salazar Bondy sirve como recurso teórico para distanciarse de la problemática axiológica tratada anteriormente. Y en el caso de Badiou el acto antifilosófico es archiestético, pero con la atingencia siguiente:

(...) no se trata de sustituir la filosofía por el arte. Se trata de incorporar en la actividad científica o proposicional el principio de una claridad cuyo elemento (místico) está más allá de esa actividad, y cuyo paradigma real es el arte. Se trata, por ende, de establecer las leyes de lo decible (de lo pensable), con el fin de que lo indecible (lo impensable, que solo es dado, finalmente, en la forma del arte) se sitúe como «borde superior» de lo decible mismo: «La filosofía [o sea, la antifilosofía] debe trazar los límites de lo pensable y, con ellos, los de lo impensable» [T.4.114], Y: «Significará lo indecible, presentando claramente lo decible» [T. 4.115] (Badiou 2013, p. 22)

De este modo, tanto en Salazar Bondy como en Badiou, queda demostrado que la metafísica del silencio no implica la imposibilidad de «doctrina alguna» como afirma Revollo. Sostener esto sería adoptar una postura ingenua o, peor aún, carente de creatividad en términos teóricos sobre la actividad filosófica de Salazar Bondy. Por eso, concuerdo con Jesús Navarro Reyes que la «apelación al *mostrar* no abre en Wittgenstein las puertas de ningún discurso metafísico, sino que relega la cuestión al silencio de la existencia misma» (Navarro 2010, p. 26), es decir, la axiología salazariana y la estética badiouniana permiten volver la mirada hacia la experiencia o el acto, pero aceptando las dificultades que atañen en sus respectivas reflexiones. De manera que esta metafísica del silencio como instancia trascendental de la axiología, como propone Salazar Bondy, sostiene que el valor es condición de posibilidad de la praxis humana, como veremos en el siguiente subcapítulo.

4. La problemática de la fundamentación axiológica

Salazar Bondy habiendo abierto un camino de investigación axiológica a partir de la instancia trascendental wittgensteniana, ahora tendrá como finalidad justificar por qué el valor es condición de posibilidad de la praxis. De modo que, frente a las limitaciones del subjetivismo y el objetivismo, Salazar Bondy tuvo como recurso el análisis lingüístico cuya finalidad es la fundamentación del valor. En primer lugar, esta fundamentación se enmarca en un análisis racional porque «[f]undamentar implica, en efecto, encontrar las razones sobre las cuales se asienta un sistema conceptual o de índole afín» (Salazar Bondy 2010, p. 174). En segundo lugar, esta fundamentación se realiza en el nivel de la experiencia valorativa originaria, que se denomina como protovaloración. Como ya hemos visto, Salazar Bondy toma el punto de vista trascendental porque la función de los valores constituye el mundo de la praxis o, en otras palabras, son condición de posibilidad de la praxis:

Al modo como los trascendentales —en el sentido kantiano, husserliano o wittgensteiniano— lógicos y físico-naturales hacen posible los objetos en general y los objetos del mundo físico, fundando de este modo la idea del mundo, así también es menester un trascendental de la acción si la praxis humana ha de ser considerada objetiva. El valor sería precisamente este trascendental, es decir, una instancia categorial gracias a la cual hay un mundo racional, un orden de las acciones e interacciones humanas que podemos entender (Salazar Bondy 2010, p. 179).

Esta apelación a lo racional tiene como finalidad admitir la objetividad del valor producido por el entendimiento que hace posible un mundo objetivo de la

praxis. No olvidemos que el valor es condición de posibilidad de la praxis, no quiere decir que sea representado en un lenguaje proposicional, pues se supone que hemos aceptado el tamiz de la «guillotina de Hume» y la falacia naturalista. Como resultado, Salazar Bondy demuestra que los valores son categorías que permiten la objetividad de la praxis y el entendimiento de los sujetos en el mundo de la praxis. De modo que la postura crítico trascendental representa un giro copernicano en la axiología:

(...) el lenguaje cotidiano recurre a «bueno», «malo», «bello», «justo» y a los demás términos valorativos cuando quiere sancionar un orden (objetivo) de la acción, frente a la multiplicidad (subjetiva) de los sentimientos y los deseos. No es posible, en consecuencia, buscar en el mundo los valores. No es posible encontrar como parte de lo objetivo instancias susceptibles de nombrarse así. Lo que ocurre más bien —y en esto reside el giro copernicano de este planteo— es que hay mundo, hay objetos de la praxis, porque operan las instancias que convenimos en llamar valores. Pero estas instancias no pueden ser consideradas cosas, esencias, entes del mundo, sino que cumplen la función de categorías gracias a las cuales hay objetividad práctica y, en consecuencia, *entendimiento* de los sujetos respecto del mundo de la acción [...] Los valores no pueden, pues, tomarse como objetivos sino como condiciones de posibilidad de lo objetivo, social y humano (Salazar Bondy 2010, p. 180)

El armazón conceptual de Salazar Bondy delimita los conceptos de objeto, objetivo y objetividad. En el caso de objeto son aquellos que son mentados o que se puede exponer en una experiencia (cosas, propiedades, estados y relaciones) como representación; en el caso de objetivo es lo referido a esos objetos como descripción; y objetividad es a) la propiedad perteneciente a un objeto, b) el dominio formado a través del objeto, ambos como exposición. De modo que

estos tres conceptos refieren a la experiencia y pueden tener diversas predicaciones en el lenguaje ordinario y científico. Pero el análisis salazariano distingue —al incluir lo trascendental en su planteamiento— entre un meta-lenguaje y un lenguaje-objeto, donde el primero es constituyente del segundo y, por ende, depende del primero. Esta distinción permite a Salazar Bondy sostener que cuando se usa conceptos como causa, sustancia, verdad o espíritu no se usa un lenguaje científico, sino que se ubica en el lenguaje lógico-filosófico porque «(el) discurso crítico y fundamentador que han usado tradicionalmente los filósofos y que como tal está orientado a comunicar no verdades sobre los hechos o los entes, sino sobre aquello que los sustenta y está presupuesto en cualquier afirmación sobre ellos» (Salazar Bondy 2010, p. 187). Por esta razón, la filosofía es un lenguaje categorial o trascendental que será denominado como arque-objetividad porque son condiciones de posibilidad de la experiencia. Si bien en Kant, arguye Salazar Bondy, fue posible pasar del análisis del conocimiento hacia el análisis de la acción, entonces es posible, a partir de las distinciones realizadas líneas arriba, postular las condiciones de posibilidad de la praxis y del valor como se dio en el caso de la gnoseología:

Así como hay un hablar de objetos en la conexión del conocimiento, posible porque hay determinadas categorías objetivantes, así también cabe hablar de ciertas conexiones objetivas propias de la praxis, lo cual resultará también posible sólo en tanto y cuanto operen determinadas instancias categoriales constituyentes (Salazar Bondy 2010, p.188-189).

De modo que los valores son considerados como una instancia constituyente de la praxis humana cuyo carácter racional permite ubicarse dentro de la objetividad. En este punto Salazar Bondy, entendiendo la filosofía como un

discurso crítico y fundamentador, pretende determinar lo constituyente, a diferencia de lo objetivo que refiere a una simple descripción. Por tal motivo, el filósofo peruano denomina la relación del objeto en tanto que constituido y constituyente como una instancia arqueo-objetiva; y al dominio de lo trascendental como una instancia denominada como arque-objetividad, en el cual se ubicarían los valores porque recordemos que el valor no es una propiedad del objeto ni tampoco una vivencia. En consecuencia, Salazar Bondy afirma el valor como trascendental donde no es posible la praxis humana sin atribución del valor. Estas conclusiones de Salazar Bondy, según Sasso, derivarían en un emotivismo no cognoscitivo porque se introduce la teoría de la mostración de Wittgenstein:

Si se elimina de *Para una filosofía del valor* el «giro trascendental», la doctrina allí contenida está lejos de derrumbarse por ello: simplemente deja de distinguirse radicalmente de una forma refinada de doctrina no-cognoscitiva del valor, estrechamente emparentada con las variantes centrales de tal doctrina: el emotivismo y el prescriptivismo. Tal sería la filiación de la hasta ahora más completa teorización latinoamericana sobre la ética efectuada en el marco de la filosofía analítica (Sasso 1987, p. 66).

Este análisis de Sasso fue cuestionado por Sobrevilla. El argumento es que no se puede calificar de emotivista por el simple hecho de recurrir a categorías dentro del mundo de la praxis del sujeto:

Así como no se puede calificar a Kant de emotivista o agnóstico porque recurra a categorías en el caso de la vida teórica, tampoco es legítimo hacerlo con Salazar porque apele a ellas en el caso del mundo de la práctica. Otra cosa es por cierto que se objete la validez del planteamiento de Kant o el de Salazar, como el propio

Sasso hace con este último. Pero a este respecto las razones del crítico uruguayo no son pertinentes: habiendo descartado el filósofo peruano el emotivismo apela explicablemente a una instancia trascendental (Sobrevilla 1989, p. 486)

Asimismo, Adriana Arpini indica que la crítica de Sasso sería válida si se juzga «la racionalidad de los enunciados de valor según una inexorable lógica bivalente, como la aplicada a los enunciados denotativos, que conlleva una concepción del valor como categoría lógica» (Arpini 2016, p. 85). Salazar Bondy, como hemos visto, no redujo la racionalidad del valor estrictamente hacia el ámbito lógico, pues si esto fuera cierto habría adoptado sin más la lectura dominante del *Tractatus* —como hicieron la mayoría de los que integraron el Círculo de Viena⁷²—y no hubiera sido posible un desarrollo de su investigación axiológica. Por tal motivo, compartimos con Adriana Arpini, que Salazar Bondy supera los impasses de la problemática axiológica hacia su propuesta crítico-trascendental:

⁷² Los integrantes del Círculo de Viena denominados como positivistas lógicos hicieron una lectura del *Tractatus* como si fuera un libro estrictamente antimetafísico. Ya hemos visto que esta lectura fue dominante y frente a esta situación Salazar Bondy abre una propia vía de investigación. Sin embargo, hay que reconocer que Moritz Schlick tuvo interés de incluir la ética dentro del discurso científico. Además, sabemos que tuvo una cercanía con Wittgenstein y así reconoció que el filósofo vienes fue una «persona mucho menos “positivista” de lo que ellos habían creído detectar en su librito» (Bouwsma & Wittgenstein 2004, p. 107). Al respecto, Salazar Bondy se interesó por unas charlas sobre la ética entre Schlick y Wittgenstein que fueron anotadas por Friedrich Waismann. Este texto le permitió obtener más argumentos en su lectura del *Tractatus*. Incluso tradujo al español dicho texto donde indica que: «Dando la espalda a las cuestiones propiamente lógicas y epistemológicas. Wittgenstein se interesa aquí por las que conciernen a la conciencia del bien y al sentido de la existencia, enfocándolas —no sin acentos que recuerdan otras voces de la filosofía contemporánea— según las pautas de la crítica del lenguaje expuesta en el *Tractatus* que habrían de ser radicalmente modificadas en los años ulteriores» (Salazar Bondy 1967b, p. 7-8).

hace plausible la superación de los problemas planteados por otras teorías axiológicas y salvaguarda, al mismo tiempo, la racionalidad del orden valorativo, la historicidad de las experiencias estimativas y la posibilidad de modificar e incluso crear nuevos patrones de valoración (Arpini 2016, pp. 85-86).

5. Conclusión

En resumidas cuentas, hemos analizado cómo Salazar Bondy se distancia de la problemática ontológica de la fenomenología para desplazarse hacia las tendencias filosóficas de la moral británica. De modo que, a manera de recursos teóricos, el uso de la «guillotina de Hume», la falacia naturalista y el trascendental wittgensteniano le permite sostener que el valor es el núcleo central de la praxis humana. Salazar Bondy, como hemos visto, no se interesa por la pregunta ¿qué son los valores?, pues no se trata de asignarlos a una clase de vivencia o a una propiedad del objeto, sino es una instancia trascendental en su carácter fundamentador. Además, el filósofo peruano no se aleja totalmente del método fenomenológico porque le interesa describir, la experiencia del valor cuya referencia es la vida cotidiana previamente a las interpretaciones y a las cuestiones de fundamentación (Salazar Bondy 2010, p. 48). De manera que la cotidianidad del hombre posee una conciencia constativa de carácter neutro y, en cambio, la conciencia valorativa posee un compromiso en tanto valoración de un objeto o de un hecho. Esto permitiría pasar a distinguir niveles de la vida valorativa en que el hombre se desenvuelve en la sociedad: a) valoraciones derivadas o segundas: son las que tienen una pauta fijada (ya sea aprendidas, transferidas e imitadas); b) valoraciones originarias, primitivas o protovaloraciones: referidas a una ausencia de un anterior patrón y creadas

espontáneamente (tienen un grado de libertad); y c) valoraciones críticas: en este nivel se introduce variaciones en los patrones fijados. Por tanto, Salazar Bondy indica que a través de la conciencia valorativa podemos cuestionar los patrones valorativos establecidos que representan las valoraciones derivadas o segundas. Este cuestionamiento rompería con los patrones establecidos en un sentido creador propio de las valoraciones originarias que conllevarían un proceso de transformación valorativa.

En conclusión, el tópico *la axiológica*, tiene una vinculación con la temática antropológica donde se busca una conversión de los valores frente a una situación de dominación o, en palabras de Salazar Bondy, frente a una cultura de la dominación. Pero, a diferencia de Nietzsche —como bien apunta el filósofo peruano Juan Abugattás—, esta conversión salazariana de los valores no parte de una voluntad individual, sino esta conversión es realizada por la intermediación de la comunidad (Abugattás 1990, p. 336).

CAPÍTULO V: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE AUGUSTO SALAZAR BONDY

1. La imbricación de los tópicos: la histórica, la pedagógica y la axiológica

A lo largo de los capítulos II, III y IV hemos desarrollado ampliamente los tres tópicos de *la histórica, la pedagógica y la axiológica*. Ahora demostraremos que la imbricación de estos tópicos tiene como base un planteamiento antropológico.

En primer lugar, vimos que el *ser emergente* del hombre permite sostener una historicidad acerca de la constitución del hombre. Esto le permite aceptar un cambio de su constitución a partir de un despliegue de posibilidades. Además, concluye Salazar Bondy, después de realizar su trabajo de la historia de las ideas, el estatus de alienación del hombre latinoamericano. Pero, queda abierta la posibilidad de superación de este estatus no solo como cancelación de la dominación frente a un país desarrollado, sino también incluye un proceso de transformación en el campo educativo y axiológico. Por tal motivo, se hace necesario imbricar este proceso de transformación del estatus alienado que se concluye en el tópico de *la histórica* con los demás tópicos.

En segundo lugar, abierta la posibilidad de socavar este estatus de alienación, Salazar Bondy se propone analizar la situación de la educación cuya función es la formación del hombre en una sociedad. La crisis de la educación forma parte de *la cultura de la dominación* que permite el estatus de alienación del hombre y, frente a esta situación, se propone una transformación estructural

de la sociedad peruana —en términos de revolución: cambios estructurales— que permita romper los lazos de sujeción a nivel político y económico con los países desarrollados. Sin embargo, para Salazar Bondy esto no es suficiente porque esta transformación tiene que ser paralela a una transformación del hombre a partir de la concientización frente a la situación de dominación. Además, la desescolarización permitiría la descentralización de la educación en otros medios sociales porque la educación no solo es un fin del Estado, sino de todo hombre en una sociedad. De este modo, la educación tendría un rol importante en este proceso de transformación estructural ya no solo como una formación individual del hombre, sino como una función social en tanto comunidad. Y, así, formaría parte del proceso de liberación del hombre que desmontaría la estructura de dominación plasmada con detalle en su propuesta teórica de *la cultura de la dominación*.

En tercer lugar, este proceso de liberación a partir de la educación conlleva imbricarlo con un cambio de valores de la sociedad peruana. Habíamos visto que los valores son guía de la praxis del hombre y, por tanto, se hace necesaria la fundamentación del valor como crítico trascendental —como desarrollamos anteriormente—. De modo que, frente al estatus de alienación del hombre, la educación permitirá el carácter crítico contra la cultura de la dominación de la sociedad peruana, pero esta crítica tiene que complementarse con una propuesta frente a la mistificación, ilusión y falsificación de los valores causadas por *la cultura de la dominación*. En este punto el tópico de la axiológica cumple un rol importante para desmontar la dominación.

Ahora bien, cuando revisamos el corpus teórico de Salazar Bondy el concepto de liberación no ha sido tratado sistemáticamente, pero no estamos

diciendo con esto que no esté presente en su obra. Mi investigación ha demostrado que, a partir de los tres tópicos, Salazar Bondy tuvo una propuesta que permite sostener una filosofía de la liberación. Es decir, mi tesis consiste en hacer explícito lo implícito en el corpus teórico de Salazar Bondy. Pero veamos, a modo de reconstrucción, qué entiende Salazar Bondy por liberación. En las conclusiones de *la cultura de la dominación* ubicamos unos párrafos referentes a la liberación, veamos lo que sostiene:

Es condición *sine qua non* de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper los lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo (Salazar Bondy 1985, p. 37).

Hemos mencionado a lo largo de mi investigación que Salazar Bondy tuvo como principal objetivo la cancelación de los lazos de dominación frente a los países desarrollados. El gobierno velasquista cumplió este objetivo desde un inicio cuando nacionalizó las transnacionales. Pero, además, esta liberación en el caso de Salazar Bondy se vinculaba a la crítica del capitalismo:

Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión (Salazar Bondy 1985, p. 38).

Estas dos citas definen en un primer momento la liberación en términos de ruptura económica y política con los países dominadores (o desarrollados) que subyugan a los países subdesarrollados sumiéndolos en la pobreza y en la miseria. De modo que la postura crítica sobre *la cultura de la dominación* forma

parte del proceso de liberación, y, en consecuencia, el corpus teórico de Salazar Bondy representa una filosofía de la liberación cuyo objetivo es la formación de un nuevo hombre que haga frente a esta situación de dominación:

[...] a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Este es también un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre (Salazar Bondy 1985, p. 38)

En sus escritos de la Reforma de la Educación, afirma Salazar Bondy, «[l]a concientización implica el desarrollo de la libertad personal y es incompatible con toda forma de opresión. Por eso puede ser y es un instrumento de liberación» (Salazar Bondy 1976, p. 48). Por tanto, la concientización, como tratamos en el tópico de *la pedagógica*, es una forma de liberación de la conciencia porque «está en las antípodas de la dominación de la conciencia y de la alienación del sujeto humano. Ninguna imposición de verdades, ningún dogma o principio indiscutido se compadecen con el despertar de la conciencia y su apreciación crítica» (Salazar Bondy 1976, p. 49). Asimismo, la desescolarización en cuanto instrumento educativo se ubica en un proceso de liberación, específicamente de la liberación de los medios de comunicación, pues: «dar acceso a ellas a todos los miembros de la comunidad, convertirlas en centros de encuentro y expresión de las iniciativas y las inquietudes del hombre de la base social» (Salazar Bondy 1976, p. 74). Por tal motivo, sostenemos que la propuesta educativa de Salazar Bondy es una educación para la liberación porque:

Lejos entonces de servir, por sectarizante, a la dominación y la alienación de los individuos y los pueblos, esta nueva conciencia política, que debe surgir en todos

los educandos, será el sustento de la creatividad permanente de la nación y la garantía de su plena liberación (Salazar Bondy 1995, p. 170).

Por otro lado, habíamos indicado en la «Introducción» el primer argumento para sostener que Salazar Bondy es un representante de la filosofía de la liberación, a saber, su presencia en las Jornadas de San Miguel (Argentina) en 1973. En dicha actividad Salazar Bondy participó como panelista y vimos su discusión con los argentinos. Además, participó como expositor con su ponencia: «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación», en la cual introduce su tesis *la cultura de la dominación* como propuesta de discusión en el ámbito académico argentino. Esto le permite al filósofo peruano plantear un tema central, a saber, el estatus de la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Frente a esta situación, el filósofo peruano plantea tres dimensiones a manera de agenda: a) la dimensión de la crítica que origina un diagnóstico, b) la dimensión del replanteamiento de los problemas, y c) la dimensión de la reconstrucción de un pensamiento filosófico. Estas tres dimensiones tienen como objetivo producir una filosofía de la liberación y, desde luego, se ajusta estas dimensiones en los tres tópicos expuestos en mi tesis.

Finalmente, Salazar Bondy sostiene que los antecedentes de la filosofía de la liberación no se encuentran en la teología de la liberación, sino en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. De este modo se introduce a este pensador peruano como antecedente pues este negaba la existencia de un pensamiento de liberación mientras aún Latinoamérica se encontrara en una situación de colonialismo y dominación. Esto nos permite comprender con más detalle la postura salazariana sobre la dominación, mientras que los filósofos argentinos proponen formas de liberación de carácter abstracta, sin

determinación alguna de una situación concreta de la dominación —como representaba el sector populista argentino de la ambigüedad abstracta. En cambio, Salazar Bondy, quien participaba de una cruenta batalla contra conservadores y oligarcas, comprende que la filosofía en contacto con el movimiento popular debería desmontar la situación de dominación. De este modo, la liberación, en su sentido fuerte, es «liberar en concreto, de acuerdo a situaciones concretas históricos-sociales, y, por lo tanto, en este caso, de esta estructura capitalista de dominación» (Salazar Bondy 1974b, 50). Y la filosofía si pretende ser de liberación «tiene que estar en esa lucha, porque si no, se hace un pensamiento abstracto que con el supuesto de que vamos a liberarnos a nosotros, como filósofos, ni siquiera nosotros nos liberamos» (Salazar Bondy 1974b, 51).

En conclusión, hemos demostrado que la propuesta de Salazar Bondy tiene una base antropológica porque discute de manera general el estatus de alienación del hombre ya sea en el tópico de *la histórica*, *la pedagógica* y *la axiológica*. Y, por lo dicho, el proyecto filosófico contra la dominación de Salazar Bondy es una genuina filosofía de la liberación surgida en el Perú y, en consecuencia, es insostenible hoy representarlo como un mero antecedente de la filosofía de la liberación latinoamericana.

CONCLUSIONES FINALES:

1.- Hemos descrito el contexto filosófico latinoamericano donde hubo una preocupación por la antropología filosófica. La propuesta de Salazar Bondy se ubica en este contexto.

2.- En el segundo capítulo agrupamos textos de Salazar Bondy enfocados al *ser emergente* del hombre y a la historia de las ideas para ubicarlos en el tópico de *la histórica*. Esto nos ha permitido analizar la alienación del hombre frente a *la cultura de la dominación*.

3.- En el tercer capítulo distinguimos, dentro del corpus teórico de Salazar Bondy, dos momentos del tópico *la pedagógica*: a) La educación en crisis y b) la educación del hombre nuevo. En ambos momentos, a parte de la propuesta metodológica educativa, se presenta la alienación del hombre frente al contexto subdesarrollado de Latinoamérica.

4.- En el cuarto capítulo desarrollamos el tópico *la axiológica* para demostrar la propuesta de fundamentación crítico trascendental en Salazar Bondy. Y en la cual la experiencia del valor parte de la cotidianidad del hombre para transformar los valores preestablecidos.

5.- Por último, en el quinto capítulo, realizamos la imbricación de los tres tópicos anteriores para plasmar su base antropológica filosófica que permite, en efecto, sostener la filosofía de la liberación de Augusto Salazar Bondy.

BIBLIOGRAFÍA

ABUGATTÁS, Juan. (1990). Aspectos del pensamiento social de Augusto Salazar Bondy. En Alberto Adrianzén (Editor), *Pensamiento político peruano 1930-1968*. Perú: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

ALARCO, Luis Felipe. (1953). *Lecciones de metafísica*. Perú: Juan Mejía Baca & P. L. Villanueva, Editores.

----- (1970). Apuntes al Informe de la Reforma de la Educación. Las premisas políticas (I). *La Prensa*, 4 de octubre p. 18.

----- (1970b). Apuntes al Informe de la Reforma de la Educación. Las Bases Doctrinarias (II). *La Prensa*, 11 de octubre, p. 12.

----- (1970c). Apuntes al Informe de la Reforma de la Educación. El Nuevo Sistema (III). *La Prensa*, 18 de octubre, p. 16.

ANDRADE, Rolando. (1990). *Augusto Salazar Bondy: Hacia una educación liberadora*. Perú: CONCYTEC (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología).

ARPINI, Adriana. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

BRAVO, Jorge. (1967). *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre*. Perú: Francisco Moncloa Editores S. A.

BEORLEGUI, Carlos. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. España: Publicaciones de la Universidad de Deusto.

BOUWSMA, Oets & WITTGENSTEIN, Ludwig. (2004). *Últimas conversaciones*. España: Ediciones Sígueme.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2001). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

----- (1998). Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de “lo latinoamericano”. La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. En FOLLARI, R. y LANZ, R. (Edit.), *Enfoque sobre posmodernidad en América Latina* (pp. 155-182). Caracas: Fondo Editorial Sentido.

COMISIÓN DE REFORMA DE LA EDUCACIÓN. (1970). *Reforma de la educación peruana. Informe General*. Perú: Ministerio de Educación.

BUBER, Martin. (2005). *¿Qué es el hombre?*. México: Fondo de Cultura Económica.

BLUMENFELD, Walter. (1951). *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica*. Perú: Sociedad Peruana de Filosofía.

CASSIRER, Ernst. (1979). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

CÓRDOVA, Christian. (2007). *El Pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo* (Tesis de licenciatura), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

CHIAPPO, Leopoldo. (1977). *Reforma Educativa Peruana: Necesidad y Esperanza*. Perú: Nueva Sociedad.

DUSSEL, Enrique. (1977). *Para una ética de la liberación*. 3 tomos. Argentina: Siglo XXI Editores S.A.

----- (1984). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

----- (1994). *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

----- (2007). *Materiales para una política de la liberación*. España: Plaza y Valdés Editores.

FANN, K. T. (2013). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. España: Editorial Tecnos.

FOUCAULT, Michel. (2013). *Una lectura de Kant: Introducción a La Antropología en sentido pragmático*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

----- (2002a). *La arqueología del saber*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores

----- (2002b). *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

----- (2007). *Sobre la Ilustración*. España: Tecnos.

FREIRE, Paulo. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI Editores, S. A.

----- (2005). *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores, S. A.

FREIRE, Paulo. y SALAZAR BONDY, Augusto. (1975). *¿Qué es y cómo funciona la concientización?*. Perú: Editorial Causachun.

FRONDIZI, Risieri. (2015). *¿Qué son los valores?*. México: Fondo de Cultura Económica.

GIRALDO, Miguel Ángel. (2004). *El sentido de la educación en “La educación del hombre nuevo” de Augusto Salazar Bondy* (Tesis de licenciatura), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

GLOCK, Hans-Johan. (2012). *¿Qué es la filosofía analítica?*. España: Editorial Tecnos.

HEGEL, G. W. F. (2001). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. España: Alianza Editorial.

----- (2010). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

ILLICH, Iván. (2006). *Obras Reunidas*. Volumen I. México: Fondo de Cultura Económica.

LICLA, Ricardo. (2016). *La definición de filosofía en Augusto Salazar Bondy* (Tesis de licenciatura), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

LUKÁCS, Georg. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Editorial Grijalbo S.A.

Orvig, Helen. (2015). *¡Comprendí por qué éramos tantas! El despertar de las mujeres en el Perú!*. Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y Universidad Peruana Cayetano Heredia.

MARX, Karl. (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. España: Alianza Editorial.

MATOS MAR, José. (1984). Homenaje a Augusto Salazar Bondy. *Socialismo y Participación*, junio (26), pp. 137-138.

MENDOZA, Arturo. (2008). *La filosofía de la educación de Augusto Salazar Bondy* (Tesis de magister), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

MIRÓ QUESADA, Francisco. (1941). *Sentido del movimiento fenomenológico*. Perú: Sociedad Peruana de Filosofía.

------. (1946). *Lógica*. Perú: Sociedad Peruana de Filosofía.

------. (1958). Un libro de Augusto Salazar Bondy. Irrealidad e idealidad. *El Comercio*, El Dominical, 23 de febrero, p. 9.

MOUNCE, H., O. (2017). *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. España: Editorial Tecnos.

MUÑOZ, Fernando. (2013). Augusto Salazar Bondy. "El esplendor, ocaso y fracaso del filosofar marxista". *Dialéctica*, 2 (2), pp. 9-56.

PERROUX, François. (1970) *Alineación y creación colectiva*. Perú: Moncloa-Campodónico Editores y Asociados/Instituto de Estudios Peruanos.

QUIROZ, Rubén. (Ed. y Comp.) (2014). *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Perú: Solar.

QUIROZ, Rubén, QUINTANILLA, Pablo, y ROJAS, Joel. (Compiladores) (2015). *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos*. Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

RENGIFO, Saúl. (1999). *Aspectos de antropología filosófica en las obras de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy* (Tesis de licenciatura), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

REVOLLEDO, Álvaro. (2014). *Lenguaje, mundo y conocimiento. Observaciones a la teoría figurativa del Tractatus Logico Philosophicus de Ludwig Wittgenstein* (Tesis de magister), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

RIVERA, Luis. (2013). *La dominación en Augusto Salazar Bondy: desarrollo y teorización* (Tesis de licenciatura), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

ROJAS, Joel. (2014). El legado de Augusto Salazar Bondy a los 40 años de las Jornadas de San Miguel (Argentina): Una introducción al epistolario. En Rubén Quiroz (Editor y compilador), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy* (pp. 139-158). Lima: SOLAR.

----- (2014). Augusto Salazar Bondy: ideólogo y editorialista de la Reforma Educativa. En Rubén Quiroz (Editor y compilador), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy* (pp. 88-100). Lima: SOLAR.

----- (2015). Apuntes críticos a la historia de las ideas de Augusto Salazar Bondy. En *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SALAZAR BONDY, Augusto. (1955). Educar es quehacer público. *El Bancario*, Año IX (20), p. 21.

----- . (1958). *Irrealidad e idealidad*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

----- . (1963a). *Iniciación filosófica*. Lima: Tipográfica Santa Rosa S.A.

----- . (1963b). Nota preliminar. En *El concepto de valor intrínseco*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

----- . (1964). Una facultad nueva. *Gaceta Sanmarquina. Boletín Informativo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, junio (5), p. 5.

----- . (1965). *En torno a la Educación*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Educación.

----- . (1965b). *Lecturas filosóficas*. Perú: Editorial Arica.

----- . (1965c). 4 preguntas. *El Comercio*, 17 de julio, p. 4.

----- . (1966). *Apuntes sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Facultad de Letras.

----- . (1967). *Filosofía de la Educación*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Facultad de Educación.

----- . (1967b). Nota preliminar. En *En torno a la ética y el valor*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

----- . (1968). *Introducción a la filosofía*. Perú: Editorial Universo S.A.

----- . (1969). *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispano-*

americano. Estados Unidos de América: Center of Latin American Studies - University of Kansas.

----- (1970). *Educación Cívica. 4to. Año de secundaria*. Perú: Editorial Arica.

----- (1970b). *Educación Cívica. 5to. Año de secundaria*. Perú: Editorial Arica.

----- (1971). El pensamiento de François Perroux. *Expreso*, 16 de octubre, p. 15.

----- (1972). IV: Cultura y dominación. *Expreso*, 30 de abril, p. 21.

----- (1972). Actualidad de Mariátegui. *Textual, Revista de Artes y Letras*, diciembre (5-6), pp. 19-22.

----- (1974). Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación. En *América Latina: filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

----- (1975a). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (3^o ed.). México: Siglo XXI Editores.

----- (1975b). *La educación del hombre nuevo*. Buenos Aires: Paidós.

----- (1976). *La educación del hombre nuevo*. La Reforma Educativa Peruana. Buenos Aires: Paidós.

----- (1985). *Entre Escila y Caribdis*. Perú: Ediciones Rikchay - Perú.

----- (1995). *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Perú: Fondo Editorial de Letras - UNMSM.

----- (2010). *Para una filosofía del valor*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

----- (2013). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

SALAZAR BONDY, Augusto y AVALOS, Rosalía. (1955). Declaración conjunta de los directores de los colegios Deustua: Dres. Augusto Salazar Bondy y Rosalía Avalos de Matos. *El Bancario*, Año IX (20), pp. 10-11.

SANZ, Julio. (1972). “*La guillotina de Hume*” (Tesis de licenciatura), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

SÁNCHEZ, Luis Alberto. (1965). Sobre una ‘Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo’. *Correo*, 7 de diciembre, p. 12.

----- (1965b). Más sobre una *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. *Correo*, 11 de diciembre, p. 12.

SÁNCHEZ, J. M. (2002). *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar 1968–1975*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

SANTOS, Manuel. (1977). La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. En *Pucara. Revista de la Universidad de Cuenca*, junio (2), pp. 13-46.

SASSO, Javier. (1987). *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*. Venezuela: Ediciones CELARG.

SCANNONE, Juan Carlos. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. En *Teología y Vida*, Vol. L (2009), pp. 59-73.

SOBREVILLA, David. (1989). *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*. Volumen 2. Perú: Editorial Hipatia.

----- (1993). Augusto Salazar Bondy y la filosofía de la liberación latinoamericana. *Scientia et Praxis*, II Época (17), pp. 141-160.

----- (2006). El retorno de la antropología filosófica. *Diánoia*, mayo (56), pp. 95-124.

SWAZO, Norman. (2007). Hegel's Haunt of Hispanic American Philosophy: The Case of Augusto Salazar Bondy. *A Parte Rei*, (52), pp. 1-12. Revisado en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/swazo52.pdf>

TORRES, Rosa María. (1988). *Educación Popular: un encuentro con Paulo Freire*. Perú: Tarea.

WAGNER DE REYNA, Alberto. (1959). Reseña a Idealidad y irrealidad de Augusto Salazar Bondy. En *Universidad. Publicación de la Universidad Nacional Litoral* abril-junio (40), pp. 302-305.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (2001). *Tractatus lógico-philosophicus*. España: Alianza Editorial.

Revistas

Caretas. (1965). Año XV, N° 306, febrero, p. 9-10.

Libertad: órgano político del Movimiento Social Progresista. (1965)

Stromata. (1974). Actas de la Cuarta Jornada sobre "Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina". Año XXX (4), pp. 393-397.